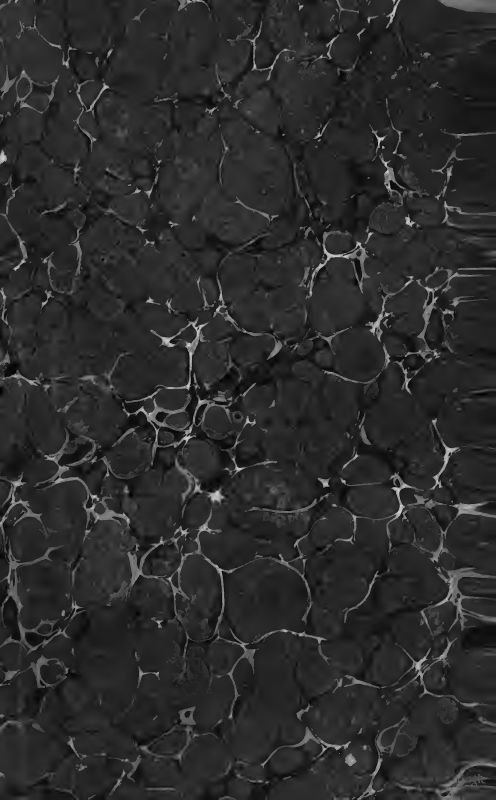


SACRA BIBBIA

SECONDO LA VOLGATA

TRADOTTA IN LINGUA ITALIANA

DISSERTAZIONI

VOL. V.

LA SACRA BIBBIA DI VENCE

GIUSTA LA QUINTA EDIZIONE

DEL SIGNOR DRACH

CON ATLANTE E CARTE ICONOGRAFICHE

CORREDATA

DI NUOVE ILLUSTRAZIONI ERMENEUTICHE E SCIENTIFICHE

PER CURA

DEL PROF. BARTOLOMEO CATENA

DOTTORE BIBLIOTECARIO DELL'AMBROSIANA

Ignorantia Scripturarum ignorantia Christi est.
S. HIERON., *Prol. in Isaiam.*

DISSERTAZIONI

VOL. V.



MILANO
PRESSO ANT. FORT. STELLA E FIGLI
coi tipi di Giuseppe Bernardoni di Gio.

M . DCCC . XXXIII

DISSERTAZIONE

INTORNO

AI PROFETI

CHE SERVE D'INTRODUZIONE ALL'INTELLIGENZA DELLE PROFEZIE (*)

Necessità di prevenire le difficoltà che possono scontrarsi nello studio delle profezie.

Lo studio delle profezie è uno dei più degni dell'applicazione degli uomini, di quelli specialmente che pel loro stato sono destinati ad istruire i popoli. Ma questo studio ha le sue difficoltà, che sovente arrestano coloro che vi si applicano, o che vorrebbero applicarvisi: tali difficoltà sono capaci di impedire i progressi che eglino far potrebbero in questo studio, e possono anche alienarli dalla lettura di que' libri divini, in cui la luce trovasi spesso ravvolta nelle nubi.

Invece di servirsi di tratti luminosi onde penetrare l'oscurità delle nubi, troppo spesso accade che gli occhi si lascino ottenebrare dalle nubi stesse, e perdano così i vantaggi della luce diffusa in mezzo a questa oscurità. Arrestandosi alle nubi, si formano false idee intorno alle profezie, e si giudica di questi divini oracoli colle false idee che se ne sono formate: questa è la disgrazia che accadde a'Giudei, e la quale fece sì che essi non riconoscessero in Gesù Cristo il Messia che aspettavano. I profeti avevano mostrato abbastanza i diversi caratteri che si dovevano trovare in lui uniti; essi avevano notato il tempo ed anche il luogo della sua nascita, e i Giudei ciò avevano ben compreso. Ma quantunque i profeti avessero egualmente predette le sue umiliazioni e la sua gloria, pure i Giudei, più colpiti dalle idee della sua gloria, non lo ravvisarono nelle sue umiliazioni; e arrestandosi alle difficoltà che dalle sue umiliazioni nascevano, non lo riconobbero neppure nello splendore della sua gloria.

(*) Questa dissertazione appartiene all'editore Rondet.

Altri, disperando di poter penetrare l'oscurità di questi divini oracoli, ne abbandonano lo studio, e fors' anche la lettura; oppure, arrestandosi alla sola lettura del testo, si danno a credere che dessa non copra verun mistero; eglino si arrestano, come i Giudei, al senso immediato che la lettera loro presenta, e non cercano niente di più in questi oracoli divini. Se nondimeno essi hanno la ventura di essere cristiani, accorderanno che Gesù Cristo vi è predetto, nei passi almeno ch' egli stesso si applica, o che gli sono applicati dagli apostoli: ma sovente si teme di seguir la traccia dei santi dottori che osavano penetrare più oltre in queste misteriose oscurità, e che credevano di scoprirvi gli avvenimenti posteriori, e perfin quelli degli ultimi tempi. Ella è dunque cosa importante il togliere le difficoltà che possono allontanare dallo studio delle profezie, o che sono capaci di arrestare o frenare i progressi di tale studio.

Il padre Houbigant pose nella sua Bibbia, in testa ai libri dei profeti, un discorso diretto a' suoi lettori, *Lectori ad Prophetas,* nel quale si è proposto di togliere le difficoltà che possono arrestare nello studio delle profezie, o che sono capaci di rimuovere da esso, o di far travisare il senso di questi divini oracoli. Non è qui nostro disegno di tradurre semplicemente un tale discorso, ma di raccogliere ciò che in esso racchiudesi di più utile.

Le profezie hanno le loro difficoltà, ma queste non sono insuperabili.

Prima d' entrare nell' argomento il p. Houbigant prende a rispondere a coloro, che dopo aver letti varii comenti intorno ai profeti, e trovando in queste opere molte opinioni diverse o contrarie fra loro, e poco aiuto onde penetrare nell' oscurità delle profezie, son tratti a conchiudere che le profezie sono inesplicabili.

Se vi fossero degli animi così disposti, noi cominceremmo dal dimandar loro se non si possa fare veruna scelta tra le diverse interpretazioni proposte, e se dall' essere queste discordi fra loro, ne segua che tutte adunque siano false egualmente. In seguito domanderemmo loro, se essi credano che tutti gli interpreti che comparvero fino al presente, abbiano esaurito tutto ciò che si poteva dire su quest' argomento; se essi siano intimamente persuasi che in questa partita non rimanga più a farsi veruna scoperta; e se essi pensino che non si possa penetrare

più in là di ciò che fu veduto dagli interpreti che ci precedettero. Noi li pregheremmo a riflettere che un numero assai grande di interpreti non travagliarono che dietro le versioni greca e latina, che sovente differiscono tra loro; che tale differenza fra queste due versioni deriva dall'essere la versione greca dei profeti non così sempre letterale, come può esserlo la nostra Volgata; e che qualunque siasi il merito che in ciò abbiasi la nostra Volgata, gli è certo nondimeno che il testo originale conserva i suoi vantaggi, i quali non debbonsi per nulla trascurare da coloro che bramano di giungere all'intelligenza del sacro testo. Aggiungeremmo inoltre, che fra coloro che travagliarono dietro il testo medesimo originale, ve ne sono molti che vi arrecarono certi pregiudizii, cui non è d'uopo passar sotto silenzio: giacchè alcuni sono rabbini, i quali non riconoscendo nè Cristo nè la sua Chiesa, non possono che ingannarsi sul senso di un grandissimo numero di profezie: altri sono uomini che riconoscono Gesù Cristo, ma che hanno la disgrazia di seguire dottrine erronee dalla Chiesa riprovate, e di vivere in società separate dalla Chiesa: e non è già da costoro che noi dobbiamo aspettare la necessaria luce, onde penetrare nell' oscuro senso delle profezie. Gesù Cristo e i suoi apostoli, i santi dottori e gli interpreti cattolici: ecco quali siano coloro che noi dobbiamo consultare, e dai quali noi possiamo aspettare e ricevere la luce che guidar ci deve in questo studio: costoro certamente non ci diranno che i misteri racchiusi nelle profezie siano inesplicabili. Ma Gesù Cristo invece ne avvertirà di stare attenti a comprendere ciò che noi vi leggiamo: *Qui legit, intelligat;* e s. Giovanni ne dirà ciò che Gesù Cristo dice sovente nell' Evangelo, e ch' egli ripete fino a sette volte nell'Apocalisse: che colui che ha orecchi, intenda: *Qui habet aurem, audiat.* La disgrazia de'Giudei è di avere avuto fino al presente orecchi che non intendono. Il vantaggio di coloro che ricevettero il dono della fede, è d' aver ricevuto da Dio orecchi capaci di intendere, se eglino stessi non se li chiudono col resistere alla di lui voce.

Le profezie adempite possono essere spiegate.

D' altronde noi possiamo anche qui osservare che tra le profezie, alcune riguardano avvenimenti che ora sono passati, ed altre riguardano, come noi proveremo, avve-

nimenti futuri. Se si dice che le prime neppure adesso possono essere spiegate; se si pretende che noi non possiamo sapere in qual passo dei profeti trovisi notato il tal fatto che si vede consegnato nella storia; allora si dovrà dunque dire che noi non possiamo servirci della testimonianza de' profeti, onde convincere i Giudei, poichè un argomento cavato da una cosa ignota sarà privo di forza: si dovrà dire che noi non possiamo neppur provare contro i Giudei la legittimità delle prove che gli apostoli cavano dai profeti; si dovrà dire che non si può fare verun rimprovero ai Giudei, i quali non riflettevano a tanti oracoli profetici che si compivano sotto i loro occhi al tempo di Gesù Cristo, o che punto non li comprendevano. Frattanto Gesù Cristo loro rimprovera per questo riguardo la loro negligenza, quando disse: *Voi sapete bene conoscere gli indizii del cielo, e non potete conoscere i segnali dei tempi?* (1) E così loro parlando, Gesù Cristo li rimproverava perchè non usassero di loro ragione nel leggere le profezie, onde riconoscervi i segni dei tempi ne' quali vivevano. Così pure allorchè gli apostoli rimettevano i Giudei del loro tempo agli antichi profeti, essi non dubitavano che i Giudei non potessero intendere ciò che era stato predetto intorno alla prima venuta del Messia, dopo che la maggior parte di queste predizioni era stata adempiuta. Se pertanto noi leggiamo con attenzione i profeti, potremo anche noi ciò che potevano i Giudei; e noi lo potremo tanto più facilmente, quanto che abbiamo gli scritti degli apostoli che ci devono aiutar molto per intendere i profeti.

Molte profezie hanno potuto e dovuto essere intese anche prima che fossero compiute.

Riguardo alle profezie che riguardar possono l'avvenire, se taluni negano che queste si possono intendere prima che siano compiute, egli è da temersi, come osserva benissimo il p. Houbigant, che non si verifichi anche di lor medesimi la sentenza dei profeti, i quali, quando dicevano ai Giudei, *Ascoltate, e non intendete; vedete, e punto non comprendete*(2), chiaramente rimproveravano loro di non volere nè intendere, nè comprendere ciò che essi comprendere ed intender potevano, mentre nondimeno la maggior parte delle cose che essi loro annunziavano, non dovevano accadere se non molti anni od

(1) *Matth.* XVI. 4. — (2) *Is.* VI. 9.

anche molti secoli dopo. Havvi anche luogo a temere ch' essi in tal modo non sembrino negare che queste profezie potessero riuscire utili a coloro ai quali i profeti parlavano; il che darebbe luogo a pretendere che a loro riguardo i profeti non potessero essere che cembali risuonanti.

Inoltre è d' uopo osservare che alcune profezie furono fatte perchè fossero intese dagli stessi Giudei prima del loro compimento. Così è che in Michea si predisse, *che il Dominatore d' Israele uscirebbe da Bethlehem di Giuda*(1), affinchè quando Erode domanderebbe ove dovea nascere il Cristo, gli si potesse rispondere, che ciò dovea accadere *in Bethlehem di Giuda*. Così Giacobbe avea predetto, *che lo scettro non uscirebbe da Giuda prima della venuta di Colui che doveva essere mandato*(2), affinchè i Giudei vedendo che i Romani cominciavano a voler loro toglier lo scettro, comprendessero che il Messia non dovea tardar molto a venire. Così appunto Daniele non solo avea stabilito al termine di settanta settimane(3) le manifestazioni del Messia, ma aveva eziandio espressamente predetto *ch' egli sarebbe messo a morte*(4), affinchè i Giudei vedendo avvicinarsi la fine di queste settanta settimane, comprendessero che il Messia stava per comparire, e che in seguito vedendolo posto a morte, essi non se ne fossero scandalizzati, giacchè questo era predetto. In questi termini finalmente Isaia avea predetto che questo divino liberatore sarebbe chiamato *Dio* ed EMANUELE, *Dio con noi*(5); e Geremia aveva aggiunto ch' egli sarebbe chiamato JEHOVA, l' *Ente supremo* (6), affinchè i Giudei comprendessero ch' egli sarebbe nello stesso tempo Dio ed uomo. Tutte le profezie che caratterizzavano il Messia erano di questo genere, cioè erano dirette a far conoscere il Messia quando comparirebbe; e nondimeno i Giudei non lo avrebbero potuto riconoscere quando fosse venuto, se non avessero compreso dalle profezie, quale doveva essere prima ch' egli venisse.

Aggiungasi che vi erano ancora molte profezie relative a rivoluzioni che doveano accadere prima della na-

(1) *Mich.* V. 2. — (2) *Gen.* XLIX. 10. — (3) *Dan.* IX. 24. — (4) *Id.* IX. 26. — (5) *Isai.* VII. 14. — (6) *Jerem.* XXIII. 6 *hebr. et* XXXIII. 16. *hebr.*

scita di Gesù Cristo, come la rovina del regno d' Israele, la schiavitù dei figli di Giuda sotto i Babilonesi, la durata di questa schiavitù, determinata a settant' anni, la rovina dell' impero de' Caldei, le vittorie ed il regno di Ciro, la serie degli imperi che doveano succedere a quello dei Caldei, cioè gli imperi de' Persi, de' Greci e de' Romani, la rovina e la desolazione de' popoli vicini a' Giudei, come gli Idumei, i Moabiti e gli Ammoniti, i Tirii, i Filistei, gli Egiziani. Tutte queste profezie erano chiarissime, e se i Giudei non avessero potuto intenderle prima che avvenissero, non avrebbero potuto intenderle dopo; giacchè si potevano prevedere prima che accadessero, collo stesso mezzo che serviva a farle riconoscere allorchè fossero accadute, cioè colle stesse parole dei profeti, che predicevano ai Giudei queste rivoluzioni di imperi, onde paragonando le loro profezie cogli avvenimenti, eglino riconoscessero e rimanessero ben persuasi che Dio è il padrone degli imperi, e che siccome li fonda, così li distrugge secondo i suoi disegni e i suoi giudizii. Eranvi solo in queste profezie certe circostanze particolari, segnate con minore chiarezza, e che non potevano essere ben intese che dopo il loro evento; ed ecco il punto al quale devono ridursi per necessità coloro che pretenderebbero sostenere che le profezie sono inesplicabili prima dell' evento. La schiavitù de' Giudei sotto Nabuchodonosor e suoi successori, e la loro liberazione procurata da Ciro, erano rivoluzioni chiaramente predette, e che tutti i Giudei potevano comprendere prima dell' evento, quantunque le minute particolarità marcate nelle profezie che risguardavano queste rivoluzioni potessero avere oscurità impenetrabili prima dell' evento. Se pertanto, malgrado le oscurità relative alle minute circostanze, i Giudei poterono comprendere prima dell' evento tante rivoluzioni che loro furon predette, non si può negare che noi non abbiamo almeno comune con essi lo stesso vantaggio; per modo che se esistono veramente, come non è a dubitarsi, profezie che anche al dì d' oggi riguardano gli avvenimenti futuri, ella non è cosa impossibile il comprenderle prima dell' evento, quantunque nei particolari casi ch' esse rinchiudono, vi possano essere certe circostanze, le quali non si potranno bene

spiegare che al tempo dell' avvenimento, o dopo di esso. Non si deve adunque riguardar come inutile il lavoro di quelli che tentano di scoprire colle profezie ciò che accadrà negli ultimi tempi che sono predetti; e questa è la conclusione che tira il p. Houbigant dalle precedenti osservazioni: *Quod si igitur Judæi talia multa intelligere ante eventum poterant, nihil dici potest cur non in eadem nos conditione simus, neque quamobrem inutilis videatur labor eorum qui ex prophetis eruere conantur quales futuræ sint posteræ mundi ætates.*

Le profezie non sono già tutte adempite: esse abbracciano tutti i secoli, e non saranno pienamente adempite che alla fine del tempo e nell' eternità.

Ciò non potrebbe venir contrastato che da coloro i quali pretendessero che negli antichi profeti non sia alcuna profezia risguardante gli ultimi tempi; o che almeno, se ve ne hanno, solamente siano in piccolissimo numero. E ciò infatti sembrano supporre coloro che limitano l' interpretazione di un gran numero di profezie al ritorno della schiavitù sotto Ciro, od allo stabilimento della Chiesa al tempo di Gesù Cristo. Il p. Houbigant oppone loro « che, ciò non ostante, tali profezie si » riferiscono ancora, siccome egli ha in mira di dimo- » strare, sia allo stato futuro de' Giudei al tempo della » loro conversione, predetta da s. Paolo(1), *sia ad un* » *tempo di ristabilimento di tutte le cose,* notato da s. Pie- » tro(2): giacchè noi teniamo per certo (soggiunge egli) » che siccome la profezia nata fin dall' origine del » mondo, continuò sotto la legge di natura da Noè fino » a Mosè; e che siccome in seguito da Mosè fino alla » nascita di Gesù Cristo essa abbracciò tutte le rivolu- » zioni che avevano qualche relazione allo stato de' Giu- » dei; così dessa racchiude tutto ciò che riguarda e » deve riguardare la Chiesa di Gesù Cristo fino all' ul- » tima età del mondo. Il che (dic' egli) è provato spe- » cialmente dal libro dell'Apocalisse, in cui son predette » molte cose che devono accadere nei tempi avvenire ». Egli qui non ispinge più lontano le sue prove, non isviluppa più oltre il suo pensiero, ma si riserva a spiegarlo nel seguito della sua dissertazione, e principalmente sul fine.

Per non lasciar qui alcun dubbio, nè alcun equivoco, noi osserviamo in primo luogo esser chiaro che le pro-

(1) *Rom.* XI. 12. 15. 25. 26. — (2) *Act.* III. 21.

messe le quali nel senso immediato e letterale sembravano risguardare il ritorno dalla schiavitù sotto Ciro, non ebbero allora che un debolissimo compimento: il che obbliga la maggior parte degli interpreti a riconoscere che quelle magnifiche promesse si riferiscono al tempo del Messia, di cui Ciro era figura: e coloro che hanno la sorte avventurata di credere in Gesù Cristo, convengono che esse ebbero un adempimento più perfetto al tempo della prima venuta di questo divin Salvatore, e nello stabilimento della sua Chiesa. Ma i più illuminati interpreti, i santi dottori della Chiesa, confessano che anche in allora esse non furono perfettamente compiute, e che riceveranno il loro intero adempimento solo alla seconda venuta di Gesù Cristo, vale a dire, o nella futura conversion dei Giudei e di una innumerevole moltitudine di Gentili che saran chiamati immediatamente alla fede, prima della seconda ed ultima venuta di Gesù Cristo; o nell' eterna felicità, nella quale Gesù Cristo introdurrà i suoi eletti quando verrà nell' ultimo giorno a giudicare gli uomini. Ciò ripete sovente s. Girolamo ne' suoi comentarii intorno ai profeti.

Noi osserviamo in secondo luogo, che appunto in mezzo a queste magnifiche promesse s. Paolo ravvisa in Isaia ed in Geremia la predizione della futura conversion de' Giudei, quando dice ai Romani: *La cecità cadde su una parte d' Israele, e vi rimarrà fintanto che la pienezza delle nazioni sia entrata nella Chiesa; e allora tutto Israele sarà salvo, secondo ciò che è scritto: Verrà da Sionne un liberatore che porrà in bando l'empietà da Giacobbe, e questa è l' alleanza che io farò seco loro quando cancellerò i loro peccati* (1). Le parole che qui riporta s. Paolo son quelle di due fra gli antichi profeti: la prima è d' Isaia (2), la seconda è di Geremia (3): ambedue ebbero un primiero compimento nella prima venuta di Gesù Cristo e nello stabilimento della nuova alleanza. S. Paolo ci rivela che esse avranno un nuovo e più perfetto compimento, quando Gesù Cristo ammetterà i Giudei a parte di questa alleanza, all' avvicinarsi dell' ultima sua venuta.

(1) *Rom.* XI. 26. 27. — (2) *Isai.* LIX. 20. — (3) *Jer.* XXXI. 33. 34.

In terzo luogo noi osserviamo che ivi pone s. Pietro ed il ristabilimento d'ogni cosa ed insieme l'adempimento di tutte le promesse fatte dai profeti, quand'egli dice a' Giudei: *Convertitevi, affinchè i vostri peccati siano cancellati, quando i tempi del ristoro che deve dare il Signore saranno arrivati, ed egli avrà spedito Gesù Cristo che vi è stato predetto: frattanto è d'uopo che lo possegga il Cielo fino ai tempi del ristabilimento di tutte le cose, che Dio predisse per bocca di tutti i suoi santi profeti fin dal principio del mondo* (1). Egli è adunque certo che le magnifiche promesse de' profeti non avranno l'intero lor compimento che all'ultima venuta di Gesù Cristo.

Noi osserviamo in quarto luogo che nell'Apocalisse, fra il suono della sesta e della settima tromba, un angelo discende dal cielo, e posando un piede sul mare e l'altro sulla terra, ed alzando la sua mano al cielo, giura per colui che vive ne' secoli de' secoli, *che non vi saranno più tempi, ma che nei giorni in cui il settimo angelo suonerà la tromba, il mistero di Dio sarà compito, secondo ch' egli predisse per mezzo de' profeti suoi servi* (2). E che mai si vede accadere al suono della settima tromba? Allora i ventiquattro vecchi gridano: *Noi vi ringraziamo, o Signore Iddio onnipotente, perchè siate entrato nell' esercizio della vostra grande potenza e del vostro regno; . . . il tempo della vostra collera è giunto; il tempo di giudicare i morti,* TEMPUS MORTUORUM JUDICARI, *il tempo di dar la ricompensa . . . ai santi . . . e di sterminare coloro che hanno corrotta la terra* (3). Allora pertanto tutto ciò che annunziarono i profeti, risguardante il mistero di Dio, riceverà l'intero suo compimento. Quindi, giusta la formale testimonianza de' santi apostoli, le profezie non saranno pienamente adempite che alla fine de' tempi e nell'eternità.

Noi osserviamo in quinto luogo che le promesse dei profeti sono intimamente legate colla descrizione dei mali cagionati dall'iniquità degli uomini: vi ha nei profeti un intimo legame tra i rimproveri, le minaccie e le promesse: i rimproveri contro l'iniquità che cagiona i mali; le minaccie dei mali, che sono la giusta vendetta del-

(1) *Act.* III. 19 *et seqq.* — (2) *Apoc.* X. 6. 7. — (3) *Apoc.* XI. 17. 18.

l' iniquità; e le promesse de' beni, che per la misericordia di Dio succedono a questi mali. Or sotto questo punto di vista i santi dottori intesero che le profezie abbracciano tutte le grandi rivoluzioni le quali riempiono la durata de' secoli: poichè nelle iniquità dei figli d' Israele e di Giuda i santi dottori riconobbero quelle de' Cristiani prevaricatori; nei mali con cui Dio colpì successivamente i figli d' Israele e di Giuda, i santi dottori riscontrarono i mali con cui Dio successivamente colpì i Cristiani prevaricatori, e quelli specialmente con cui li colpirà negli ultimi tempi: in fine nei beni che Dio promette ai figli d' Israele e di Giuda, predicendo la loro riunione, i santi dottori ravvisarono quelli che Dio spargerà sulla sua Chiesa, quando alla fine dei tempi egli vi ricondurrà i Giudei, e terminando di raccogliere i suoi eletti dal mezzo di tutti i popoli della terra, li farà entrare nell' eterna felicità. In questa maniera adunque, secondo i santi dottori, le profezie abbracciano l' intera durata dei secoli, dalla prima venuta di Gesù Cristo fino all' ultima sua venuta.

Dopo aver posto questi principii generali, che, tratti dalla Scrittura e dalla tradizione, non possono dispiacere a quelli che invariabilmente si attaccano a queste due faci destinate a dirigere i nostri passi nello studio non solo della religione in generale, ma specialmente delle stesse profezie che sì intimamente vi sono legate; dopo aver posti questi principii, noi passiamo alle difficoltà che si possono incontrare in questo studio, ed agli errori che si debbono evitare. Onde togliere queste difficoltà e prevenir questi errori, noi distinguiamo qui quattro oggetti che devono specialmente fissare la nostra attenzione; le parole dei profeti, i loro pensieri, i loro discorsi, ed i pregiudizii che ne fanno travisare il senso. È dunque nostro disegno di esporre le necessarie cautele per prendere nel retto significato le parole del sacro testo, per isceglier bene i pensieri ch' esse racchiudono, per ben discernere il legame delle diverse parti che compongono il discorso dei profeti, e per ischivare i pregiudizii capaci a farne disconoscere l' oggetto ed il senso. Ciò sarà l' argomento delle quattro parti di questa dissertazione.

PARTE PRIMA.

Osservazioni intorno alle cautele necessarie per ben colpire il senso delle parole del sacro testo.

La prima cura di coloro che si applicano allo studio delle profezie dev' essere di prendere nel retto senso le parole del sacro testo, e a tal fine egli è senza dubbio molto utile il poter rimontare dalle traduzioni o versioni ai testi originali, sia consultandoli, sia consultando almeno gli interpreti che gli hanno studiati: e qui si devono avere tre precauzioni: la prima di accertarsi il più che è possibile della vera lezione del testo, quando ve ne sono di varianti; la seconda di discernere il senso proprio di ciascun vocabolo, e conveniente al luogo in cui viene adoperato; la terza di dare a ciascuna parola la costruzione che è richiesta dalla frase di cui fa parte.

La prima cura è di prender nel retto senso le parole del sacro testo. Tre precauzioni necessarie a tal uopo.

La prima precauzione da prendersi è dunque quella di assicurarsi il più che è possibile della vera lezione del testo, quando ve ne sono di varianti. Noi ne vedemmo un esempio grandioso nella Dissertazione intorno al ỳ. 18 del salmo XXI (1).

Prima precauzione: assicurarsi della vera lezione del testo, allorchè ci sono varianti.

Una seconda precauzione sta nel discernere il senso proprio di ciascun vocabolo, e conveniente al luogo in cui viene adoperato. Qui non si può abbastanza applaudire alla giudiziosa osservazione del p. Houbigant, sull' essersi Grozio chiaramente ingannato, quando nelle profezie applica a Zorobabele il titolo di *re*, מלך, che in queste profezie dinota lo stesso Messia, e non può convenire a Zorobabele, il quale non ebbe che il semplice titolo di capo o governatore, *dux*, in ebreo פחה. Così pure il p. Houbigant è molto bene appoggiato nel dimostrare l' errore di Grozio, il quale riducendo a semplici comete *i prodigi del cielo*, che secondo Gioele debbono precedere *il grande e terribile giorno del Signore* (2), suppone che questo grande e terribile giorno fosse quello dell' invasione di Nabuchodonosor nella Giudea, e che questa fatale invasione potè esser preceduta da simili segnali. Non si trova verun vestigio di questi pretesi segni prima dell' invasione di Nabuchodonosor:

Seconda precauzione: discernere il senso proprio di ciascun vocabolo, e conveniente al luogo in cui viene usato.

(1) Vol. III. *Dissert.* pag. 786. — (2) *Joel.* II. 30. 31.

l'espressione di cui fa uso Gioele, מופתים, *prodigia*, dinota segni straordinarii, quegli stessi che sono riservati per gli ultimi tempi, e che precederanno il giorno veramente *grande e terribile*, cioè il giorno dell' ultimo giudizio. Ma in seguito il p. Houbigant si lascia strascinare egli pure nelle false idee che s. Girolamo rimprovera a Porfirio ed a'suoi pari, i quali riferivano al tempo dei Maccabei la celebre profezia di Daniele che risguarda la futura risurrezione de' buoni e de' cattivi. *Multi de his qui dormiunt in terræ pulvere, evigilabunt; alii in vitam æternam, et alii in opprobrium ut videant semper* (1), o, come dice al presente l'ebreo, *ad opprobria, ad contemtum æternum*. Il p. Houbigant nelle sue note pretende giustificarsi colla ragione, che tutti debbono risorgere nell' ultimo giorno, mentre il profeta qui sembra non parlar che di molti, o di un gran numero, *multi*. Ma quand' anche questa profezia si riferisse al tempo de' Maccabei, egli è certamente molto verisimile che allorquando fu restituita la libertà, nessun di quelli che si erano ritirati nelle caverne pensasse a rimanervi, ma certamente ne uscirono tutti; il *multi* adunque di Daniele gli abbraccia tutti. Nulla adunque impedisce che questa parola non abbracci del pari tutti coloro che sepolti nella polvere della terra, ne usciranno nell' ultimo giorno pieni di vita. Ma come mai *multi* potrà qui significar *tutti?* Ciò che si risponderà a noi, per ispiegarlo relativamente al tempo de' Maccabei, noi lo risponderemo relativamente alla generale risurrezione. Qui vi ha senza dubbio qualche ebraismo, straniero all' indole della nostra lingua; sembra potersi dire che sotto entrambi i punti di vista, questo *multi* sia relativo alla divisione che vien dopo, quando fia detto che *gli uni* si risveglieranno alla vita eterna, e *gli altri* ad un obbrobrio e ad una ignominia che non avrà mai fine: vi sarà un gran numero degli uni, e un gran numero degli altri, e questo gran numero degli uni e degli altri li comprenderà tutti: *Multi de his qui dormiunt in terræ pulvere, evigilabunt; alii in vitam æternam, et alii in opprobrium ut videant semper*, o secondo l'ebreo, *ad opprobria et contemtum æternum*. Ma ciò che termina di provare che qui si tratta del futuro risorgimento, e non

(1) *Dan.* XII. 2. *Vide Hieron. in hunc loc. tom.* III.

della libertà resa al tempo de' Maccabei, è che uomini nascosti nelle caverne non somigliano già ad *uomini che dormono nella polvere della terra,* e che il loro ritorno nella loro patria non somiglia ad uno *svegliamento;* mentre invece, nel linguaggio stesso il più comune dei libri santi, *gli uomini che dormono nella polvere della terra* sono i morti; e il loro *svegliarsi* è la loro risurrezione.

La terza precauzione è di attribuire ad ogni parola la costruzione che richiede la frase di cui fa parte, per modo che non vi si prenda, per esempio, un verbo per un nome, od un imperativo per un indicativo, come ciò talvolta è accaduto. Il p. Houbigant cita per primo esempio la parola אריה, che la Volgata spiega per *leonem* in queste parole d'Isaia: *Ponam super Dibon* (o secondo l'ebreo, *Dimon*) *additamenta, his qui fugerint de Moab leonem, et reliquiis terræ* (1). Quest' interprete suppone che tale parola sarebbe qui presa meglio per un verbo, *inundabo*; quindi è ch' egli così traduce: *Faciam enim ut Dimon super effluat; inundabo eos qui de Moab fugerint, reliquias ejus disperdam;* ed in quest' ultimo membro egli prende egualmente per un verbo, *disperdam,* la parola אדמה, che la Volgata spiega per un nome, *terræ.* Ma l' errore qui è ancora dalla parte dell' oratoriano. La parola אריה presa per verbo non significa già *inundabo,* ma *irrigabo,* e il p. Houbigant nella sua nota ne conviene. Ora queste due espressioni, ch' egli riguarda come sinonimi, esprimono due idee molto differenti: l' acqua che *irriga* è salutare, mentre quella che innonda è funesta; e gli Ebrei hanno altri vocaboli per caratterizzare quest' ultima. D' altronde i verbi che presentano queste idee prendono un ordine diretto che si esprimerebbe in latino coll' accusativo, mentre l' ordine che qui trovasi usato nell' ebreo non è diretto, ma relativo, ben reso nella Volgata per *his qui fugerint.* Lo stesso sarebbe della parola אדמה, presa per *disperdam*, che piglierebbe l' ordine diretto, mentre il testo mette anche qui l' ordine relativo, *reliquiis*, e non vi aggiunge *ejus*. Così tutte le espressioni del testo discordano dal senso proposto dal p. Houbigant, e si accordano con quello che offre la Volgata. Un secondo esempio allegato dallo stesso interprete è preso dal testo

Terza precauzione: attribuire a ciascuna parola la costruzione che richiede la frase di cui fa parte.

(1) *Isai.* xv. 9.

di Geremia, dove la Volgata dice: *Obstupescite, cœli, super hoc, et portæ ejus desolamini vehementer* [1]. La parola שׁערו, tradotta qui per *portæ ejus*, offre nell' ebreo anche un altro senso, ed invece di un nome si potrebbe riconoscervi un verbo. Il p. Houbigant si determina a seguire questa opinione; ma invece di tradurre, come fanno gli altri interpreti, coll' imperativo *horrescite* in relazione all' antecedente *obstupescite*, egli traduce l' uno e l' altro coll' indicativo *obstupescunt*... *attoniti sunt*. Havvi dunque anche qui da una parte o dall' altra qualche errore, che consiste nel prendere l' imperativo per l' indicativo, o l' indicativo per l' imperativo. Ma noi possiamo affermare, senza tema d' ingannarci, che l' errore anche qui sia dalla parte del p. Houbigant, perocchè l' imperativo qui conviene perfettamente: *Obstupescite, cœli, super hoc, et horrescite*.

Ma non basta l' aver ben colpita la vera lezione del testo, il significato proprio e conveniente dei vocaboli, e la vera loro costruzione; egli è d' uopo anche applicarsi a scegliere bene il senso che ne risulta, cioè il pensiero stesso del profeta.

PARTE SECONDA.

Osservazioni intorno alle precauzioni necessarie per colpir bene i pensieri espressi dai profeti.

Una seconda cura nello studio de' profeti sta nel colpir bene i loro pensieri. Sei precauzioni necessarie a tal fine.

Una seconda cura necessaria nello studio de' profeti sta adunque nel colpire i loro pensieri, e a tal fine è d' uopo in primo luogo di non attribuir loro un senso straniero all' indole della lingua ebraica, od allo stile profetico: in secondo luogo, di non prendere in un senso figurato ciò che deve esser preso in un senso proprio, nè in un senso proprio ciò che deve prendersi in un senso figurato. Sonvi nel linguaggio figurato quattro sorta di figure principali, circa le quali importa molto il non ingannarsi: la *metonimia*, la *metafora*, l' *allegoria* e l'*allusione*. Egli è del pari essenziale di non supporre queste figure quando esse non hanno luogo, e di non ingannarsi quando hanno luogo, cioè di non disconoscere il vero senso, e di non prender l' uno per l' altro. Qui si potrebbe pensare che tutto ciò non risguardi che la

(1) *Jerem.* II. 12.

gramatica o la rettorica; ma si vedrà dagli esempii che produrremo, come tutto ciò sia essenziale per non ingannarsi circa il senso delle profezie.

Prima precauzione: non attribuire al profeta un senso straniero al genio della lingua ebraica od allo stile profetico.

La prima precauzione necessaria per ben intendere il pensiero del profeta consiste nel non attribuirgli un senso straniero all' indole della lingua ebraica od allo stile profetico. Si corre rischio di allontanarsi dal pensiero del profeta quando si attribuisce alle di lui espressioni un senso straniero all' indole dell' ebraica lingua. Il p. Houbigant cita per primo esempio il testo d' Isaia, dove la Volgata dice: *Ruit enim Jerusalem, et Judas concidit, quia lingua eorum et adinventiones eorum contra Dominum ut provocarent oculos majestatis ejus* (1). Questa è una fedele traduzione dall' ebreo; ma il p. Houbigant sospetta che vi sia qui nell' ebreo qualche error di copista, che rende oscuro il testo e ne cambia il senso; giacchè si troverà bene nello stile degli Ebrei *provocare iram Domini*, o semplicemente *provocare Dominum*; ma non si troverà in nessun altro luogo *provocare oculos Domini*, nè *oculos majestatis ejus*. Egli osserva che infatti i Settanta non lessero già qui עֵנֵי, *oculos*, ma tradussero *humiliata est gloria eorum* (2), come se avessero letto נענה, *humiliata est*. Il p. Houbigant sospetta che ritenendo il pronome *ejus* espresso dall' ebreo e dalla Volgata, la lezione primitiva potesse essere וענו, *et humiliaverunt gloriam ejus*. Egli nota che questo è appunto il delitto che Gesù Cristo rimprovera ai Giudei del suo tempo: *vos inhonorastis me* (3); e che ciò appunto provocò allora l' estrema rovina di Gerusalemme e della loro nazione. Egli traduce adunque: *Ruet Jerusalem, concidetque Juda, propterea quod Domino adversantur eorum opera et lingua, gloriamque ejus depriment.*

Egli rileva in seguito una singolare congettura di Grozio, il quale trovandosi molto imbarazzato nello spiegare *i sessantacinque anni* marcati in Isaia (4), e sospettando che ivi fosse qualche error di copista, propone di leggere *sei e cinque* che fanno undici. Su di che il p. Houbigant osserva benissimo che giammai veruno degli scrit-

(1) *Isai.* III. 8. — (2) Questa lezione non si trova nè nel greco dell' edizione del Vaticano, nè in quello della poliglotta di Walton. Noi ignoriamo donde il p. Houbigant l' abbia tolta. — (3) *Joan.* VIII. 49. — (4) *Isai.* VII. 8.

tori sacri non unì in tal modo due piccoli numeri onde formarne uno superiore, e che gli Ebrei hanno un' espressione propria per significare *undecim*. Ma pure anch' egli sospetta che siavi errore nel testo, e che in luogo di *sexaginta et quinque*, si dovrebbe leggere precedentemente *tres anni*, e qui *quinque et decem*. Ciò è da noi esaminato in una Dissertazione particolare intorno a questo testo.

Si corre pericolo eziandio di allontanarsi dal pensiero del profeta quando gli si attribuisce un senso straniero allo stile profetico; e qui il p. Houbigant rileva benissimo l' errore di Grozio, il quale riferisce al trionfo di Gerusalemme sotto Achaz la celebre profezia d' Isaia che risguarda la stessa Chiesa di Gesù Cristo: *Et erit in novissimis diebus præparatus mons domus Domini in vertice montium* (1). Egli osserva assai giudiziosamente che nello stile profetico l' espressione *in novissimis diebus* dinota un tempo lontano, ed anche molto lontano; donde conchiude che questa espressione non può applicarsi ad un avvenimento così vicino, come fu quel trionfo di Gerusalemme sotto Achaz.

Seconda precauzione: non prendere in un senso figurato ciò che il profeta dice nel senso letterale; nè in un senso letterale ciò ch' egli dice in un senso figurato.

Una seconda precauzione è di non prendere in un senso figurato ciò che il profeta dice nel senso letterale; nè in un senso letterale ciò che il profeta dice nel senso figurato. Si accorderà senza dubbio essere intorno a questo che noi dobbiamo ora fermarci d' avvantaggio, perchè da qui principalmente partono la maggior parte delle discordanze che incontransi fra gli interpreti, allorchè gli uni credono che certe profezie debbano essere spiegate secondo la proprietà stessa dei vocaboli; mentre gli altri sostengono che non si possa spiegarle bene fuorchè in un senso figurato; giacchè è pur d' uopo confessare che troppo spesso si spiegano le profezie secondo le idee dalle quali si è affetto. Se un tale interprete crede che i profeti non abbiano predetta cosa la quale non abbia avuto un certo adempimento proprio e *letterale* nell' antica legge, ora egli prenderà in un senso letterale ciò che deve esser preso in un senso figurato, ed ora all' incontro, non ritrovando nella storia verun adempimento letterale, egli prenderà in un senso figurato ciò che deve

(1) *Isai.* II. 2.

esser preso in un senso letterale, relativamente ad un altro ordine di adempimento; e perdendo così di vista il vero oggetto delle profezie, crederà di poter applicare ad Ezechia, a Ciro, a Zorobabele ciò che i profeti predissero del Messia. Se tal altro si compiace del senso figurato, e si sforza di scoprire il senso *spirituale*, che d'ordinario è nascosto sotto espressioni figurate, potrà accadere che egli confonda anche il senso proprio col senso figurato, e pretenda spiegare metaforicamente od allegoricamente molte profezie che possono o devono anche spiegarsi nel loro senso proprio e letterale. Frattanto gli uni e gli altri confesseranno non doversi abbandonare la proprietà de' vocaboli se non quando a ciò ne obblighi un motivo chiaro ed evidente. Donde ne segue, che se avvenga ch' essi abbandonino il senso proprio, in modo che il lettore al primo aspetto non vegga perchè debba abbandonare il senso proprio per attaccarsi al senso figurato, essi dovrebbero esporne il motivo, e spesso tali interpreti non se ne prendono la briga: donde accade che, quantunque coll' aiuto del senso figurato essi sembrino spiegare certe profezie in un modo abbastanza probabile, lasciano nondimeno i loro lettori molto più incerti di prima, perocchè i lettori temono a ragione che questa probabilità non sia ingannevole, se non appaia la necessità di spiegar tali profezie in un senso figurato. Allorchè gli interpreti spiegano così certe profezie in un senso metaforico, dicono d' ordinario che lo stile degli orientali è pieno di iperboli, e che non bisogna prendere a rigore le loro espressioni. Ma intanto questa scusa non può autorizzare legittimamente una interpretazione metaforica, se il senso proprio dei vocaboli sembra che possa essere ammesso. Facilmente si sente che questi principii generali sono veri nella loro universalità: ciò che importa è di non ingannarsi nell' applicazione che se ne può fare a questa o quella profezia in particolare.

Gli oracoli de' profeti hanno in molte maniere predetta e descritta la rovina di Babilonia. Isaïa predice che *le bestie selvaggie ivi si ricovreranno*, e che *le sue case saranno riempite di uccelli funesti*; che *gli struzzi verranno ad abitarvi*, e che i *becchi selvaggi vi faranno le*

loro capriole; che i gufi strideranno nelle superbe sue case, e che i dragoni avranno stanza ne' suoi palazzi di delizie(1). Se alcuno pretendesse che queste non siano che iperboli tolte dallo stile orientale, egli sarebbe contraddetto dalla stessa storia, la quale insegna che infatti si videro abitar lungo tempo tra le rovine di Babilonia le bestie selvaggie, i serpenti, gli scorpioni, ed altri animali che spargevano in questa contrada un tale spavento, che nessun viaggiatore ardiva di avvicinarvisi. Da questo esempio adunque noi apprendiamo che non bisogna temerariamente supporre metafore nello stile dei profeti; e che se si abbandona con troppa facilità il senso proprio delle espressioni, si corre pericolo di far perdere agli oracoli sacri una parte del senso che essi rinchiudono; il che sarebbe in qualche modo un mutilarli. Perocchè qui per esempio, se queste non sono che metafore, tutte queste pitture accumulate non aggiungono nulla a ciò che il profeta dice, predicendo che Babilonia sarà distrutta; questa non sarà altro che una pittura poetica di tale rovina: ma se quelle espressioni devono esser prese nel loro senso proprio e letterale, desse sono altrettante circostanze particolari che costituiscono una parte essenziale della profezia, ed il cui compimento renderà testimonianza agli oracoli sacri che le hanno predette.

Ciò che noi qui osserviamo intorno alle profezie che risguardano la rovina di Babilonia, è del pari applicabile alle altre, relativamente ai diversi avvenimenti ch' esse predicono. Le circostanze di cui la storia ne conservò la memoria, e che erano state predette dai profeti, ci insegnano a non ridurre facilmente in metafore quelle che i profeti aveano parimenti predette, e di cui la storia non ci conservò la ricordanza. Così pure quelle che trovansi compite negli avvenimenti passati che i profeti predissero, ne insegnano ad essere molto guardinghi per riguardo a quelle che hanno rapporto ad avvenimenti futuri, predetti egualmente dai profeti. Tali sono le conseguenze che si tirano dalle precedenti osservazioni, e si può ancor ripetere che esse sono giuste nella loro universalità, ma che l' essenziale sta nel non ingannarsi nella loro applicazione.

(1) *Isai*, XIII. 21. 22.

Quali regole potremo noi dunque seguire in questa applicazione onde schivare ogni abbaglio? E come conosceremo noi se i profeti parlino nel senso proprio, o nel senso figurato? Ecco senza dubbio il punto della difficoltà. « Io rispondo (dice qui il p. Houbigant), 1.° che » è d' uopo osservare questa regola generale in cui con- » vengono tutti gli interpreti, che non si debba mai al- » lontanarsi dal senso proprio dei vocaboli, senza neces- » sità; 2.° che questa necessità si scopre quando dal » senso proprio de' vocaboli risulti un senso od assurdo, » o contrario alle storie conosciute, o ad alcune profe- » zie che sono evidenti: tutto ciò che non presenta nulla » di simile, si deve spiegare nel senso proprio, e non » nel senso figurato. E poichè il senso figurato abbrac- » cia quattro figure principali, la *metonimia*, la *metafora*, » l' *allegoria* e l' *allusione*, così bisognerà osservare di » non ammettere senza necessità alcuna di queste figure, » allontanandosi dal senso proprio de' vocaboli ». Si può affermare che in generale tutto questo è vero; ma si potrebbe anche aggiungere che bisogna altresì guardarsi di non confondere queste figure, prendendone l'una per l' altra. Trattasi ora di venire alle particolarità.

Terza precauzione: non supporre metonimia quando il testo non la richieda, od almeno non ingannarsi nella scelta di quella che richiede il testo.

Una terza precauzione sarà adunque nel non supporre metonimia quando il testo non la richiegga, od almeno nel non ingannarsi nella scelta di quella che richiede il testo. La *metonimia* è una figura che consiste nel porre un nome per un altro, la *terra* per i suoi abitanti. Si va a pericolo di prendervi abbaglio e di supporla senza necessità, se si persuada a sè stesso che nello stile dei profeti, come taluni pretendono, siano dei vocaboli che d' ordinario racchiudono una metonimia: poichè, così nell' ebreo come in ogni altra lingua, non vi ha alcun vocabolo che non abbia un senso proprio e letterale; giacchè la metonimia consiste precisamente nel trasportarlo da questo senso proprio e letterale, ad un altro oggetto a quello relativo. Così *la terra* nel suo senso proprio e letterale significa l' elemento su cui noi camminiamo, ed è per metonimia ch' essa dinota i suoi abitanti. La metonimia non può adunque nascere che nel pensiero stesso del profeta, cioè dessa può risultare soltanto dal senso che presentano i vocaboli che pre-

cedono, accompagnano o seguono quello che si riguarda come metonimico.

Varie espressioni prese per metonimiche, sono esse metonimie? I *cieli* rappresentano essi i re, e la *terra* i popoli? Sono queste metonimie?

Per esempio, si dice che nello stile de' profeti *i cieli* rappresentino i troni od i re; *l' armata de' cieli*, i sovrani, i grandi e i potenti del secolo; *la terra e le acque*, i popoli soggetti ai re ed ai sovrani; l' *aria*, i popoli depravati; *il fuoco*, i popoli fedeli; *il sole*, un re od un imperatore; *la luna*, le potenze inferiori; *le montagne*, i grandi imperi; *le colline*, i minori Stati; finalmente *Gerusalemme* e *Sion*, la Chiesa di Gesù Cristo.

Onde provare che *i cieli* rappresentano i re, e *la terra* i popoli, si allegano queste parole del Signore in Isaia che predice la rovina di Babilonia: *Super hoc cœlum turbabo, et movebitur terra de loco suo*(1). Non è credibile, si dice, che per distruggere Babilonia Dio scuota i cieli e faccia tremar la terra; ma distruggendo Babilonia, egli colpisce di sbigottimento i suoi re, e fa tremare i suoi popoli. A questo si può rispondere, che egli è facile il vedere che la rovina di Babilonia qui è descritta come il rimbombo che produce la caduta di un masso enorme; la terra ne è riscossa, e ne è agitato il cielo stesso, cioè l' atmosfera che circonda la terra. Donde ne segue che *il cielo* e *la terra* qui sono presi nel loro senso proprio e letterale, e che questa non è quindi una metonimia. Ma sembra che si potrebbe dire esser questa una metafora, e ciò è appunto un riguardo che, come notammo, si deve avere, di non confondere una figura coll' altra.

L' *armata de' cieli* rappresenta essa i grandi del secolo, e le *acque* i popoli? Queste sono forse metonimie?

Onde provare che l' *armata de' cieli* nell' ordine civile significa i sovrani, si citano queste parole d' Isaia, che predice la rovina delle nazioni le quali circondavano la Giudea: *Tabescet omnis militia cœlorum*(2). Noi risponderemo che questo profeta aggiunge tosto, *et complicabuntur* (o secondo l' ebreo *convolventur*), *sicut liber cœli*, metafora presa dalla forma dei libri antichi che si rotolavano per levarli. Qui dunque non havvi metonimia, ma una metafora fondata nella somiglianza che passa tra i sovrani che la mano di Dio fa scomparire, ed un libro che si rotola per levarlo.

(1) *Isai.* XIII. 13. — (2) *Id.* XXXIV. 4.

Onde provare che le *acque* rappresentano i popoli, si cita quel testo di Ezechiele, in cui il Signore, predicendo la rovina di Tiro, dice: *Ascendere faciam ad te gentes multas, sicut ascendit mare fluctuans*(1). Il p. Houbigant oppone, che allora queste acque rappresentino non già solo i popoli soggetti ai sovrani, ma le armate comandate dai loro capi, ed i loro stessi sovrani; e ciò verisimilmente da nessuno gli verrà negato. Si allega altresì ciò che vien detto nell'Apocalisse per riguardo alle acque sulle quali è assisa la prostituta: *Aquæ quas vidisti, ubi meretrix sedet, populi sunt, et gentes, et linguæ*(2). Il p. Houbigant pretende che in queste stesse acque siano compresi i re in un coi popoli, e che d'altronde queste acque abbiano altresì in tale testo il loro senso proprio, poichè infatti in questa visione s. Giovanni vedeva delle acque che gli erano mostrate come la figura di questi popoli. Da ciò dunque risulta solamente che in questi due testi non trovasi nè metonimia, nè metafora, ma un semplice paragone tra acque reali, e popoli rappresentati da queste acque, sia che vi si comprendano i re ed i capi di questi popoli, sia che vi si considerino specialmente i popoli comandati da questi capi o da questi re.

L' *aria* rappresenta essa i popoli perversi, ed il *fuoco* i popoli fedeli? Queste sono forse metonimie?

Per mostrare che l' *aria* raffigura i popoli perversi, si citano questi due testi dell' epistola di s. Paolo agli Efesii: *Principem potestatis aeris hujus*(3), *et spiritualia nequitiæ in cœlestibus*(4). Ma nel primo di questi due testi si parla letteralmente dell' aria stessa che ne circonda, nella quale i dèmoni sono sparsi intorno a noi, e della quale essi possono servirsi per nuocerci; e nel secondo l' apostolo parla del cielo stesso sotto cui gli spiriti maligni sono così sparsi nell' aria che circonda la terra; laonde qui non havvi nè metonimia, nè metafora, nè paragone, ma il semplice senso letterale dei vocaboli.

Per mostrare che il fuoco rappresenta i popoli fedeli, si citano queste parole di Abdia: *Erit domus Jacob ignis, et domus Joseph flamma, et domus Esau stipula*(5); e quelle di Zaccaria: *Ponam duces Juda sicut caminum*

(1) *Ezech.* XXVI. 3. — (2) *Apoc.* XVII. 15. — (3) *Ephes.* II. 2. — (4) *Ibid.* VI. 12. — (5) *Abd.* V. 18.

ignis in lignis, et sicut facem ignis in feno(1). Il p. Houbigant oppone che in questi due testi la casa di Giacobbe, la casa di Giuseppe e i capi di Giuda vengono rappresentati come vincitori delle vicine nazioni, e non come fedeli. Si potrebbe rispondere che nel senso letterale e immediato essi sono infatti rappresentati come vincitori; il che però non impedirebbe che nel senso spirituale ed allegorico essi non fossero rappresentati come fedeli e vincitori per la medesima loro fede, come lo furono infatti gli apostoli e i discepoli di Gesù Cristo. Il p. Houbigant aggiunge che i termini di paragone che trovansi nel testo originale di questi due passi, e cui la Volgata conserva nel secondo colla parola *sicut*, provano che questo non è che un semplice paragone, e non già una metonimia. Ciò si accorderà certamente; ma da questo stesso paragone si conchiuderà che questi termini di *fuoco* e di *fiamma* potrebbero essere se non metonimici, almeno metaforici in altri passi.

In che differisca la metonimia dalla metafora. I paragoni sono i fondamenti delle metafore e sono stranieri alle metonimie.

Qui il p. Houbigant osserva benissimo che « nulla » sarebbe sì assurdo, quanto il fondarsi su d' un para» gone per conchiuderne una metonimia ». Cioè che dal paragonare che fa un profeta una cosa con un' altra, sarebbe assurdo il conchiudere che il nome dell' una possa per metonimia significar l' altra « a meno che for» se (prosegue il p. Houbigant) noi non siamo co» stretti a credere che nei profeti *i leoni* siano un ter» mine metonimico che significhi uomini, per questa sola » ragione che talvolta i profeti paragonarono gli uomini » ai leoni ». A noi pare che questo vada troppo oltre: giacchè sarebbe forse un' assurdità il credere che s. Paolo parlasse d' un uomo, quando diceva: *Liberatus sum de ore leonis*(2)? Sarebbe ella un' assurdità il pretendere che Geremia dinotasse uomini sotto il nome di leoni, quando diceva: *Grex dispersus Israel; leones ejecerunt eum*(3)? Il profeta spiega tosto egli stesso chi siano questi leoni: *Primus comedit eum rex Assur; iste novissimus exossavit eum, Nabuchodonosor rex Babylonis.* Per non cader qui in nessun eccesso, distinguiamo ciò che è essenziale di non confondere. La *metonimia* non suppone alcun paragone, ma la *metafora* suppone essenzialmente

(1) *Zach.* XII. 6. — (2) 2 *Tim.* IV. 17. — (3) *Jerem.* L. 17.

un paragone. *La terra* e *i cieli* nello stile de' profeti si prendono sovente pei loro abitanti: *Audite, cœli; et auribus percipe, terra*(1); queste parole *cœli, terra* non significano qui nè il *cielo* che noi vediamo, nè la *terra* su cui camminiamo, ma gli abitanti de' cieli e gli abitanti della terra; e queste idee non racchiudono verun paragone tra l' idea ch' esse esprimono e quelle che rappresentano; ma sono pure *metonimie*. Quando invece s. Paolo dice: *Liberatus sum de ore leonis,* egli dinota un uomo sotto l' idea d' un leone, perchè havvi una rassomiglianza ed un paragone tra quest' uomo ed un leone: allora quest' espressione è una vera *metafora*.

Ciò posto, sarà senza dubbio assurdissimo il voler derivare una *metonimia* da un paragone, perchè la metonimia non suppone nè racchiude alcun paragone: ma è del tutto giudizioso e legittimo l' inferire una *metafora* da un paragone, perchè ogni metafora suppone e racchiude essenzialmente un paragone; ed è incontrastabile che i paragoni usati dai profeti spargono molta luce sulle loro metafore; ma è cosa essenziale il non confondere le *metafore* colle *metonimie*.

Il *sole* rappresenta egli i re, e la *luna* le podestà inferiori? Queste sono forse metonimie?

Per provare che *il sole* rappresenta un re od un imperatore, si citano queste parole di Malachia, in cui Gesù Cristo stesso, il Re dei re, vien detto il sole di giustizia: *Orietur vobis timentibus nomen meum sol justitiæ* (2). Il p. Houbigant oppone che qui non si può prendere autorità da questo testo, perchè Gesù Cristo è paragonabile al sole in modo affatto diverso dei re mortali; sicchè l' esempio stesso di un solo re non darebbe motivo che si paragonassero al sole tutti i re. Si potrebbe rispondere che quantunque Gesù Cristo sia paragonabile al sole in modo affatto diverso degli altri re, nondimeno da ciò risulta che gli altri re siano in qualche modo paragonabili al sole, e che allora si può dire che questa non sia già una metonimia, ma bensì una metafora.

Per provare che *la luna* rappresenta le podestà inferiori, si allega quel testo di Isaia che predice la rovina di Babilonia: *Obtenebratus est sol in ortu suo, et luna non splendebit in lumine suo* (3). Si pretende che in queste

(1) *Isai.* I. 2. — (2) *Malach.* IV. 2. — (3) *Isai.* XIII. 10

parole il sole raffiguri il re di Babilonia, e la luna i suoi principali ministri e i governatori delle sue provincie; in breve, i depositarii della sua autorità. Il p. Houbigant, il quale non vuole che il sole possa rappresentare un re, pretende che siavi ancora molto minore probabilità che la luna possa rappresentare coloro che governano sotto la di lui autorità. Se si obbietta che siccome la luna prende la sua luce dal sole, così i magistrati ricevono dal principe la loro autorità, il p. Houbigant risponde che « queste sono vane finzioni di uomini oziosi » *Figmenta hæc sunt hominum otiosorum*. Egli aggiunge « che » dunque bisognerebbe parimente pretendere che *la luce* » significhi per metonimia i magistrati inferiori, perchè » dessa trae la sua origine dal sole, e senza di questo » non può esistere ». Egli sostiene che nei testi de' profeti, ove dicesi che *la luna non darà più la sua luce*, il nome *di luna* è preso nel suo senso proprio, essendo un paragone preso da ciò che accadrà nella rovina del mondo, all' appressarsi della quale, come disse Gesù Cristo, *la luna non darà più la sua luce*. Ma questa sarebbe piuttosto una metafora che non un paragone, e il solo punto certo è che qui non havvi metonimia, perchè la metonimia non suppone alcun paragone, e qui vi ha certamente un paragone, da qualunque lato si prenda. Ma quand' anche lo si prendesse dalla rovina stessa del mondo, ne risulterebbe sempre che vi sarebbero certi punti di somiglianza fra la rovina del mondo e quella d' un impero come quello di Babilonia: ed allora su di che mai può cadere, nella rovina d' un impero, il paragone preso dall' oscuramento degli astri, e specialmente della luna e del sole, se non sull' estinzione di tutti quelli che vi occupano i primi posti, e specialmente del principe che governa, e di coloro che da lui tengono la loro autorità, come la luna riceve la sua luce dal sole? Questo punto di somiglianza non è per niun conto una finzione, perchè è certo tanto dall' una quanto dall' altra parte. Si potrebbe aggiungere che se il senso della profezia sembra indebolirsi riducendolo ad un senso figurato nella rovina d' un impero, egli è che infatti dessa non avrà il suo perfetto e letterale compimento che nella rovina del mondo.

Per provare che le *montagne* significano i grandi imperi, e le *colline* i minori Stati, si citano queste parole di Isaia: *Omnis mons et collis humiliabitur* (1); quelle di Geremia: *Vere mendaces erant colles, et multitudo montium* (2); e quelle di Daniele: *Lapis autem . . . factus est mons magnus* (3). Il p. Houbigant risponde che nel primo testo, le *montagne* e le *colline* sono messe in contrapposto alle *vie piane*, le quali non possono venir opposte nè ai grandi imperi nè ai minori Stati, a meno che non si volesse dire che queste *vie piane* rappresentino i paesi dove non v' ha alcuna sorta di impero, nè piccolo, nè grande. Si potrebbe rispondergli che in quel testo le vie piane sono opposte alle vie aspre, *et erunt aspera in vias planas;* ma che le montagne e le colline sono messe in opposizione alle valli: *Omnis vallis exaltabitur, et omnis mons et collis humiliabitur;* che veramente le valli qui non possono essere opposte nè ai grandi imperi, nè ai minori Stati; ma che queste non sono che metaforiche espressioni, le quali possono significare che gli umili saranno innalzati alla gloria, e che i superbi verranno abbassati; poichè d' altronde egli è certo che questa profezia si riferisce allo stabilimento del regno di Gesù Cristo, che venne appunto ad abbassare i superbi e ad innalzare gli umili. Riguardo al secondo testo, il p. Houbigant, che suppone nell' ebreo un error del copista, lo traduce diversamente, dicendo: *Nihil est nisi mendacium in collibus, nihil in montibus nisi vanitas;* ma in fondo il senso è il medesimo, e quest' interprete qui benissimo osserva che questi *monti* e questi *colli* sono quegli stessi dove erano eretti i templi e gli altari degli idoli, che non erano se non menzogna e vanità, per la loro impotenza di soccorrer coloro che gli invocavano. Per riguardo al terzo testo, il p. Houbigant risponde che questa *grande montagna* di cui parla Daniele, è propriamente ed alla lettera una vera montagna, tal quale l' avea Nabuchodonosor veduta in sogno, e che essa quindi non significa un grande impero. Sarebbe senza dubbio assai facile il rispondergli che in vero Nabuchodonosor avea veduta in sogno *una montagna* propriamente detta; ma che Daniele spiegandogli il di lui sogno, gli disse espressamente che il sasso

Le *montagne* rappresentano esse i grandi imperi, e le *colline* i minori Stati? Queste sono forse metonimie?

(1) *Isai.* XL. 4. — (2) *Jerem.* III. 23. — (3) *Dan.* II. 35.

che diventò un gran monte, rappresentava un *regno* (1), e che infatti nulla impedisce che nel misterioso linguaggio dei profeti, i monti e i colli non possano rappresentare dei regni e degli imperi più o meno estesi, più o meno potenti; ma che allora questa non è già una metonimia, ma una metafora fondata su di un paragone.

I nomi di *Gerusalemme* e di *Sionne* dinotano essi la Chiesa di Gesù Cristo? Queste sono forse metonimie?

Infine il p. Houbigant confessa non doversi negare che i nomi di *Gerusalemme* e di *Sion* possano dinotare la Chiesa di Gesù Cristo: *Non negandam est in nominibus* Jerusalem *et* Sion *notari posse Christianam Ecclesiam.* « Ma (aggiunge egli) Gerusalemme era la figura » della Chiesa, non come composta di mura, di porte, » di contrade e di case; ma come la sede del culto del » vero Dio, e come il soggiorno di cittadini ai quali » erano affidati gli oracoli di Dio ». Donde egli conclude che « Gerusalemme non significa per metonimia la Chiesa » di Gesù Cristo, se ciò non è allorquando i profeti, » parlando di questa città, dicono cose che figuratamente » si possono intendere della Chiesa ». Ma allora ciò non è più metonimia; bensì è metafora, è allegoria; giacchè l' allegoria è una metafora continuata, e l' una e l' altra sono fondate su di un paragone. D' altronde, sebbene Gerusalemme rappresenti la Chiesa pe' suoi abitanti, egli è vero nondimeno che anche nell'Apocalisse si parla di mura e di porte d' una *Gerusalemme* che è certamente la Chiesa di Gesù Cristo, essendo essa la *sposa dell'Agnello* (2). Quindi rimane fermo che nello stile profetico Gerusalemme rappresenti la Chiesa così per le sue porte e per le sue mura, come pe' suoi abitanti, e pel vantaggio ch' ella aveva d' essere la sede del culto dovuto al vero Dio. Ma queste allora non sono metonimie, bensì sono metafore; e se v' ha qualche abbaglio negli esempii che abbiamo testè recati, consiste quasi sempre nell' aver prese delle *metafore* per *metonimie*.

Quanto rischio si corra d' ingannarsi nel prendere il senso figurato, metonimico o metaforico, pel senso proprio e letterale.

Qui il p. Houbigant osserva che coloro i quali a certe espressioni appropriano a questo modo certi sensi figurati da loro detti *metonimici*, non avvantaggiano per ciò di molto, restando ancora da esaminarsi se queste interpretazioni convengano nell'applicazione che essi ne fanno: perocchè gli stessi vocaboli potendo esser presi nel loro

(1) *Dan.* II. 44. 45. — (2) *Apoc.* XXI. 9 *et seqq.*

senso proprio, ed in un senso figurato, andiamo affatto smarrendoci, se ei attacchiamo all' uno, mentre il profeta fa uso dell' altro. A quest' incontro egli rileva assai giudiziosamente l' errore di Grozio intorno a due celebri testi di Isaia: l' uno è quello dove il profeta dice: *Corpus meum dedi percutientibus, et genas meas vellentibus* (1). Grozio vorrebbe con una metonimia tolta a prestanza dai Latini, ridurre ciò all' idea di un semplice disprezzo che Isaia provato avrebbe nella sua propria persona. Il p. Houbigant osserva benissimo che non già dai Latini debbesi prendere il senso figurato di un' espressione ebraica; che niente qui ci obbliga a ricorrere ad un senso figurato, il quale non ha verun fondamento nella lingua degli Ebrei, e che finalmente queste parole prese nel loro senso proprio e letterale risguardano lo stesso Gesù Cristo, nel di cui nome parlava questo profeta, ed il quale provò in se stesso questi segni di disprezzo caratterizzati dal profeta. Il secondo testo è quello in cui lo stesso profeta dice: *Tunc aperientur oculi cæcorum, et aures surdorum patebunt. Tunc saliet sicut cervus claudus, et aperta erit lingua mutorum* (2). Grozio, sforzandosi di prender tutto ciò in un senso figurato, metonimico, o piuttosto metaforico, pretende che tutto ciò siasi adempiuto figuratamente sotto di Ezechia, quando il regno di Giuda tornò a fiorire, mentre la mano di Dio si aggravò sopra gli Idumei. Il p. Houbigant fa osservare che Grozio vedesi poi costretto a confessare egli stesso che ciò fu assai chiaramente adempiuto al tempo del Messia: su di che il p. Houbigant osserva benissimo che al tempo del Messia ciò ebbe compimento non già in un senso figurato, come quello che vien supposto da Grozio, ma nel senso proprio e letterale, il solo che convenga a questo testo. Non si saprebbe mai troppo applaudire alle giudiziose osservazioni del p. Houbigant quando esse tendono a far rilevare simili errori; ma fa assai maraviglia ch' egli abbia anche qui prese per metonimie le pretese metafore di Grozio. L' una di codeste figure ci conduce all' altra.

Una quarta precauzione sta dunque nel non supporre una metafora, quando non ve ne ha, od almeno di non

Quarta precauzione: non supporre una

(1) *Isai.* I. 6. — (2) *Isai.* XXXV. 5. 6.

metafora quando non ve n'ha, o non supporne tali che siano contrarie alla ragione, straniere allo stile dei profeti e poco convenevoli al soggetto.

supporne tali che siano contrarie alla ragione, od estranee allo stile dei profeti, o poco convenienti al soggetto.

Abbiamo veduto nell' ultimo esempio tolto da Isaia, e interpretato falsamente da Grozio, quanto importi il non supporre un senso metaforico quando non ve ne ha nel testo di cui si tratta, poichè sotto il motivo di pretese metafore nei vocaboli di *ciechi, sordi, zoppi* e *muti,* si perde il vero oggetto di una profezia, che nel suo senso proprio e letterale risguarda i miracoli operati da Gesù Cristo sopra coloro che erano realmente colpiti da queste malattie e da queste infermità. Il p. Houbigant non insiste qui su di tale articolo, avendo già abbastanza confutato queste false metafore, combattendo le false metonimie.

Ma egli comincia dallo stabilire che non si deve ammettere alcuna metafora che contraddica alla ragione od allo stile dei profeti, cioè veruna metafora presa da oggetti che non esistono in natura, o che furono ignoti al tempo de' profeti: giacchè delle metafore non avvien lo stesso che delle parabole, nelle quali ad arbitrio si fingono cose che non esistono, e che in seguito si confesseranno come non esistenti, allorchè, spiegando la parabola, si farà conoscere che ciò che in essa fu esposto non è che una finzione inventata per trarne un paragone. Nelle metafore all' incontro si fa sempre allusione ad oggetti esistenti e noti. Il perchè si deve applicare alla metafora, continua quest' interprete, ciò che s. Girolamo dice dietro Tertulliano, intorno alla visione delle aride ossa: *Nemo de rebus non extantibus incerta confirmat:* Nissuno conferma l' incerto con cose che non esistono. Perocchè i santi profeti non sono simili ai poeti profani: essi non fabbricano una chimera, per cavare poi da questa finzione i loro paragoni. I profeti trassero i loro paragoni o da cose naturali note nei tempi in cui essi viveano, o da miracoli che erano altre volte accaduti, e la memoria dei quali era stata conservata nelle storie sacre o profane, od infine da avvenimenti futuri, che i Giudei professavano di credere per principio di religione. « Se voi credete (continua il p. Houbigant) di scoprire nei profeti alcune similitudini che non siano tolte da taluna di queste tre fonti, non potrete mai evitare di allontanarvi dal pensiero del profeta ».

« A questo stesso genere (aggiunge egli) si devono » riferire le metafore che si traggono da cose fisiche cono» sciute al presente, ma una volta del tutto ignote: perocchè ciò che dagli uomini non è conosciuto, è per essi » come se punto non esistesse; e quand' anche i profeti » avessero conosciuti oggetti fisici ignorati dal volgo, si » sarebbero nondimeno data gran cura di non cavarne le » loro similitudini; salvo che non pretendiate aver eglino » scritto in modo da non essere comunemente intesi dalla » maggior parte dei loro contemporanei; mentre all' in» contro gli autori d' ordinario non ricorrono ai paragoni, » se non per essere meglio intesi, o per fare maggior » impressione sugli animi: il che non può accadere se il » paragone è tolto da una cosa ignota ».

Intorno a tutto ciò il p. Houbigant non propone alcun esempio; e tutti questi principii sembrano veri nella loro universalità.

Passa egli dunque in appresso alle metafore che non converrebbero al soggetto, e cita per primo esempio queste parole della Volgata in Abacuc: *Væ ei qui multiplicat non sua: usquequo et aggravat contra se densum lutum* (1)? Gl' interpreti pretendono che queste parole *densum lutum* siano una metafora che significhi le ricchezze, o, secondo il Buxtorfio, una perifrasi che dinoti le ricchezze e il denaro. Il p. Houbigant è d'avviso che queste parole non abbiano in sè nulla che possa convenire al delitto che qui il profeta rimprovera. Egli ne conclude esser questa una falsa metafora, che trae la sua origine da una falsa interpretazione, od anche da una falsa lezione del testo, riferendosi intorno a ciò alla sua nota, nella quale infatti preferisce di seguire la lezione espressa dalla versione greca attribuita ai Settanta, leggendo al par di essi, *et aggravat torquem suum spisse*, che egli così esprime nella versione, *et torquem suum densiorem fecit et graviorem*. Osserva che il collare era un ornamento reale, e suppone che il re di Babilonia accrescendo le sue ricchezze, avesse altresì accresciuto il peso del suo collare coll' oro e coi gioielli che avea potuto attaccarvi. Nondimeno è costretto a confessare che quest' avverbio עבטיט, *spisse*,

Esame della metafora che trovasi in Abacuc II. 6.

(1) *Habac.* II. 6.

è sconosciuto nell'ebraico, e non ne trova l'origine che in una parola siriaca. D'altronde l'idea di questo *collare*, che non si rinviene che nel greco dei Settanta, è forse qui gran fatto più conveniente che la metafora *densum lutum* della Volgata? Il *non sua* si intende certamente delle ricchezze; onde v'ha ogni ragion di presumere che il parallelo della frase seguente debba presentare la stessa idea sotto un'altra espressione; e più d'una volta nella Scrittura le ricchezze vengono paragonate alla polvere ed al fango; il che scorgesi specialmente in Zaccaria, che parla di Tiro: *Coacervavit argentum quasi humum* (più letteralmente secondo l'ebreo, *pulverem*), *et aurum ut lutum platearum*(1). Ecco precisamente ciò che fece anche il re di Babilonia; moltiplicando intorno a sè ciò che non gli apparteneva, ammassò sopra di sè e contro di sè mucchi di polvere e di fango: *densum lutum*.

Esame della metafora contenuta in Isaia v. 18.

Il p. Houbigant crede parimente di trovare un'altra metafora non conveniente al soggetto, in queste parole di Isaia: *Væ qui trahitis iniquitatem in funiculis vanitatis, et quasi vinculum plaustri peccatum*(2). Egli opina che questa espression metaforica, *in funiculis vanitatis*, non formi qui un parallelo conveniente con quella del secondo membro, *quasi vinculum plaustri*, perchè queste parole *vanitas*(3) e *plaustrum* non presentano verun punto di paragone. Egli suppone quindi che qui v'abbia un error del copista, e crede di scoprirlo col greco dei Settanta, i quali, traducendo *quasi funiculo longo*, mostrano che essi infatti non leggevano השוא, *vanitatis*; presume che leggessero השרע, *longitudinis*, e crede di trovare un parallelo perfetto tra *funiculus longus* e *vinculum plaustri*. Bisogna nondimeno confessare che *le corde di un carro* non sono d'ordinario delle più lunghe, e che per questo riguardo il parallelo non è dei più esatti. D'altronde il p. Houbigant non dice qui che, prendendo la lezion dei Settanta, egli ne abbandoni il senso, quando in vece di dire come essi, *quasi funiculo longo*, dice *ut prælongos funes*; il che presenta un senso molto diverso. I

(1) *Zach.* IX. 3. — (2) *Isai.* V. 18. — (3) Si legge nel p. Houbigant *iniquitas*; ma egli senza dubbio volle dir *vanitas*, formando appunto questa parola l'oggetto della sua critica, e trovandosi essa in parallelo con *plaustrum*.

Settanta dicevano: *Væ eis qui trahunt peccata quasi funiculo longo, et quasi vinculo plaustri iniquitates.* Il p. Houbigant dice: *Væ qui protrahitis iniquitatem ut prælongos funes, et quasi plaustri vincula peccatum.* Nella sua nota egli spiega il senso di questa interpretazione, supponendo che il paragone qui sia preso dal lavoro di un funaio che fabbrica e torce la sua corda, aggiungendovi continuamente del canape, e torcendolo fin tanto che avendo fatta una corda lunghissima, non possa andar più oltre. Ma se in questo senso la *lunghezza* della corda serve al paragone, il *carro* non sembra servire, ad esso in alcun modo, laddove vi serve molto nel senso dei Settanta ed anche della Volgata. Inoltre la parola qui supposta dal p. Houbigant per trovar l' idea di questa *lunghezza*, che i Settanta credettero di vedervi, non è già quella che viene comunemente usata dagli Ebrei per significar la *lunghezza;* e sarebbe assai strano che un' idea tanto comune fosse stata qui espressa con un termine sì raro e tirato così da lontano. L' idea di *vanità* che qui presentano l' ebreo e la Volgata non è forse così straniera a questo paragone, come sembra al p. Houbigant, e il seguente versetto spiega il presente. Non trattasi già qui d' un funaio che fabbrichi della corda; e il profeta non dice: Guai a voi che fabbricate l' iniquità come corde! ma dice: Guai a voi che tirate l' iniquità come con delle corde! Ecco ciò che suppongono del pari i Settanta e la Volgata: *Væ qui trahitis iniquitatem in funiculis vanitatis, o quasi funiculo longo.* Quanto a ciò che la Volgata aggiunge, *et quasi vinculum plaustri peccatum,* è questo il senso espresso dai Settanta, *et quasi vinculo plaustri peccatum.* Ma in qual modo codesti uomini attirano l' iniquità? Il seguente versetto lo dimostra: *Qui dicitis: Festinet; et cito veniat opus ejus, ut videamus; et appropiet et veniat consilium sancti Israel, et sciemus illud.* Nello stile degli Ebrei l' *iniquità* ed il *peccato* si prendono talvolta per la *pena* che ad essi è dovuta. Ecco adunque precisamente ciò che fanno questi uomini temerarii; traggono sopra di sè la pena della loro iniquità e del loro peccato, insultando la pazienza di Dio che differisce la esecuzione di sue minaccie sopra di loro: Affrettisi egli dunque, dicono essi, ad eseguire sopra di noi quest' o-

pera di sdegno, questo disegno di vendetta, di cui ci minacciano i suoi profeti. Così parlando, si persuadono che le minaccie de' profeti riusciranno vane e senza effetto; ed ecco appunto ciò che dice loro il profeta, secondo l'ebreo e secondo la Volgata: *Væ qui trahitis iniquitatem in funiculis vanitatis, et quasi vinculo plaustri peccatum*. Voi somigliate a fanciulli che con corde vogliono tirare un carro gravemente carico, e dicono ad esso: Vieni dunque, mentre esso resta immobile; e credono di poterlo impunemente tirare, perchè vedono che non vacilla; ma le vostre corde sono *corde di menzogna e di vanità*, le parole vostre sono temerarie, le vostre speranze sono vane; questo carro cadrà su di voi, ed il suo peso vi schiaccierà: *Væ qui trahitis iniquitatem in funiculis vanitatis*. Questa metafora è molto conveniente al soggetto, e si accorda perfettamente col parallelo del secondo membro, *et quasi vinculo plaustri peccatum*.

La metafora appartiene anch'essa al senso proprio, e non bisogna confondere il senso proprio colla metafora.

Ma ponendo fine a ciò che riguarda la metafora, il p. Houbigant fa qui una giustissima osservazione, allorchè dice: Io non credo aver bisogno di avvertire « che » ciò che il profeta dice per metafora, non deve esser » preso nel senso proprio, come se non vi fosse alcuna » metafora; perchè ognun sa che anche la metafora appartiene al senso proprio, non facendo essa che esprimere in termini figurati ciò che sarebbesi potuto esprimere in termini proprii. Quando Geremia, parlando alla » casa di Giuda, la chiama, secondo l'espressione dell'ebreo, *dromedaria levis*(1), questa è una metafora » che sotto il nome di un animale dinota figuratamente » il popolo stesso a cui egli parla, cioè il popolo giudeo, » che correndo a seconda di sue passioni, si univa agli » idolatri, da cui voleva essere amato: perocchè i profeti non adoperano la metafora diversamente dagli altri » autori, che non si possono leggere senza distinguervi con facilità i termini proprii dai termini figurati, e solo i Giudei attaccati alle vane idee di ciò » che fra di essi chiamasi la *cabala*, possono prendere le espressioni metaforiche nel senso proprio e » letterale che i vocaboli per se stessi presentano ». Con quest' ultima riflessione il p. Houbigant va forse un

(1) *Jerem.* II. 23.

po' troppo lungi, poichè, senz' essere giudeo cabalista, si può talora non riconoscere le metafore impiegate dai profeti, non essendo le loro metafore sempre così evidenti, come lo possono esser quelle degli autori profani.

Il p. Houbigant continua collo stesso tenore, ma con maggior fondamento, quando passando all' allegoria, aggiugne: « A questo proposito avviene dell' allegoria come » della metafora: perocchè ninno al presente, fuorchè i » Giudei, si sforza di spiegare nel senso proprio ciò » che ogni uomo che non sia giudeo, vede chiaramente » essere stato detto per allegoria. E chiunque volesse in » questo senso *giudaizzare*, verrebbe facilmente confutato » con questa regola ammessa da tutti, cioè, che si ha » diritto di passare dal senso proprio al figurato, quando » il senso proprio produrrebbe una interpretazione as- » surda, o contraria ad altre profezie ». Ciò che qui si dice dal p. Houbigant è esattamente vero per riguardo alle profezie evidentemente allegoriche; ma egli stesso confessa che avviene della allegoria quasi come della metafora, e che i discorsi dei profeti possono racchiudere metafore ed allegorie che non siano tutte del pari sensibili; ciò che in appresso ci farà conoscere.

L' allegoria, come nota benissimo il p. Houbigant, è una metafora continuata, o che racchiude una serie di paragoni intimamente legati: e qui abbiamo una quinta precauzione da prendersi, la quale consiste nell' evitare specialmente due difetti con molto giudizio notati dal p. Houbigant, l' uno cioè di interpretare in un senso allegorico ciò che è detto solo nel senso proprio e letterale; l' altro di non interpretare che nel senso allegorico ciò che racchiude un' allegoria propriamente detta, cioè un doppio senso, de' quali il primo chiamasi comunemente *senso letterale ed immediato*, e l' altro *senso mistico, spirituale* od allegorico. « Sarebbe molto a desiderarsi (ag- » giunge il p. Houbigant) che gli interpreti dei libri » santi fossero stati più spesso attenti nell' evitare questi » due difetti ». *Quæ utinam sæpe cavissent sacri interpretes!* Egli non aggiunge qui ciò che abbastanza chiaramente riconobbe in addietro, che cioè vi ha un altro difetto da evitarsi con egual diligenza dei due primi, ed è quello di limitare al senso letterale una profezia che

Quinta precauzione: non prendere allegoricamente ciò che deve essere preso letteralmente, nè letteralmente ciò che dev' essere preso allegoricamente, nè limitare al solo senso letterale od allegorico ciò che racchiude l'uno e l'altro senso.

è allegorica, ossia che sotto un' allegoria, propriamente detta, racchiude un doppio senso: perocchè sarebbe certamente molto a desiderarsi che i Giudei ed i loro seguaci non avessero così attribuito al solo Ezechia, al solo Ciro, al solo Zorobabele alcune profezie che sotto il velo di un senso letterale relativo a questi grandi uomini, coprivano l' allegoria di un senso spirituale relativo a Gesù Cristo. Il p. Houbigant eredette forse sufficiente l' aver già dimostrato questo difetto, senza combatterlo qui di nuovo. Ma siccome l' allegoria di cui ora parliamo ci conduce necessariamente a questo punto, e la continuazione del discorso ci obbligherà a parlarne, così diciamo esservi qui due difetti da evitarsi; l' uno di prendere allegoricamente ciò che deve esser preso letteralmente, o di prendere letteralmente ciò che deve essere preso allegoricamente; l' altro di limitare al solo senso letterale od allegorico ciò che abbraccia l' uno e l' altro senso.

Bisogna evitare, 1.° di prendere allegoricamente ciò che deve esser preso letteralmente, o letteralmente ciò che deve esser preso allegoricamente.

Fa d' uopo pertanto evitare in primo luogo di prendere allegoricamente ciò che deve esser preso letteralmente, come anche di prendere letteralmente ciò che deve esser preso allegoricamente. « Le parole dei profeti » (dice qui il p. Houbigant) devono intendersi nel senso » proprio dei vocaboli allorquando i profeti non avvertono » che essi parlano allegoricamente, ed allorquando i vocaboli che essi adoperano, non mostrano di contenere » un' allegoria. Se noi abbandoniamo questa regola di » interpretazione, correremo pericolo di spiegare i pro» feti come i Maomettani spiegano il loro Alcorano; ci » esporremo alle derisioni de' Giudei, se volendo schi» vare il loro attaccamento eccessivo al senso letterale, » cerchiamo di spingerli all' eccesso opposto; e se da » ciò che i profeti hanno veracemente predetto, pre» tendiamo di cavare paragoni relativi a cose non no» tate dai profeti con verun segno che possa servir di » fondamento a questi paragoni. Ciò sarebbe come se » taluno narrando ciò che accade alle bestie senza farle » parlare, e senza attribuire ad esse veruna azione pro» pria degli uomini, voi vi immaginaste che questa non » fosse già una favola, ma una storia; il che sarebbe » ancora più ridicolo se nulla ci desse occasione di com» prendere che le azioni attribuite a queste bestie fos-

» sero tolte dalla somiglianza che le medesime avessero con » quelle degli uomini ». Tutto ciò ci porge bastante motivo di presumere che il p. Houbigant con questi principii generali mira a ristringere molto il senso allegorico, e specialmente a rigettar come ridicole tutte le interpretazioni che gli sembrano arbitrarie. Ma in ultimo noi converremo volontieri con lui, che non vi deve esser niente d' arbitrario nell' interpretazione delle profezie, e che quindi nessuna allegoria si può accettare, finchè non sia solidamente fondata. Ma per meglio giudicare di questi principii generali, di cui è facile l' abusare nell' applicazione, è d' uopo venire agli esempii recati dal p. Houbigant, dai quali si vedrà che se è pericoloso l' abbandonare il senso letterale per attaccarsi al senso allegorico, non lo è meno il rigettare il senso allegorico per non attaccarsi che al senso letterale.

Le promesse contenute in Amos, IX. 13 e seg., devono esse intendersi letteralmente, od allegoricamente? Parole notabili di san Girolamo intorno a questo testo.

Il primo esempio che il p. Houbigant ne propone è tolto dalla profezia d'Amos: *Ecce dies veniunt, dicit Dominus, et comprehendet arator messorem, et calcator uvæ mittentem semen: stillabunt montes dulcedinem, et omnes colles culti erunt*(1). Qui il p. Houbigant attacca particolarmente Munster, teologo protestante, il quale non vede in queste parole che una allegoria, sotto cui « il » profeta predice la grande e mirabile abbondanza di » doni spirituali distribuiti da Dio a' suoi servi fedeli » sotto il regno di Gesù Cristo, onde non lasciarli espo» sti a soffrire la fame della parola di Dio . . . . Il » profeta (continua Munster) non parla qui dunque nè » dell' abbondanza sensibile dei campi, nè della fertilità » dei monti . . . ma dichiara l' abbondanza de' beni spi» rituali. Lo stesso deve credersi di ciò che in seguito » egli dice del ritorno dalla schiavitù. Invano adunque » i ciechi Giudei aspettano il compimento letterale di » queste promesse al tempo del loro Messia ». Il p. Houbigant rimprovera ad Isidoro Clario, teologo cattolico, d' aver detto lo stesso dopo Munster: *Munsterus, et post eum Clarius.* Ma a prima giunta Munster e Clario erano contemporanei; ed è incerto che Clario abbia parlato dopo di Munster; e ciò che havvi di certo è che entrambi qui parlarono dopo i più chiari interpreti cat-

(1) *Amos* IX. 13 *et seqq.*

tolici, dopo i santi dottori, e specialmente dopo s. Girolamo, il quale non vi vede se non ciò che essi vi hanno veduto, e così conchiude la sua interpretazione: « E per non protrarre con troppo lungo discorso la re» gola che riguarda queste promesse, *regulam sponsio» num,* sia in questo profeta, sia negli altri, tutto ciò » che si dice del ristabilimento di Gerusalemme e del » tempio, e di una felicità universale, i Giudei se lo » promettono con una vana aspettazione per gli ultimi » tempi, e si lusingano di vederne allora il materiale e » carnale compimento. Ma in quanto a noi (*nos autem*) » che non ci attacchiamo alla lettera che uccide, ma » ricerchiamo lo spirito che vivifica, dimostriamo e » proviamo che questo ebbe già adempimento nella Chie» sa, e che ancora si compie ogni giorno in ciascun » di coloro che essendo caduti pel peccato, si rialzano » per la penitenza(1) »: *Nos autem, qui non occidentem litteram, sed spiritum sequimur vivificantem, jam in Ecclesia convincimus expleta, et quotidie impleri in singulis, qui ruentes per peccatum, reædificantur per pœnitentiam.* Inoltre l' interpretazione allegorica di questa profezia è fondata nell' intimo legame di queste promesse coi versetti che immediatamente precedono: *In die illa suscitabo tabernaculum David, quod cecidit,* ec.(2). Nissuno ignora che s. Giacomo il Minore nel concilio di Gerusalemme, ricordando ciò che s. Pietro avea detto della conversion de' Gentili nello stabilimento della Chiesa, vi applica appunto questa profezia di Amos: *Et huic concordant verba prophetarum,* ec.(3). Al quale proposito s. Girolamo venendo a spiegare questa profezia, comincia così: « Quando noi abbiamo per guida la grandis» sima autorità degli apostoli Pietro e Giacomo, chia» mati dal vaso d' elezione *le colonne della Chiesa,* non » v' ha più luogo ad esitare fra diverse interpretazioni, » ma è d' uopo seguir quella che ci vien data da sì » grandi uomini(4) »: *Ubi apostolorum præcedit auctoritas maxima, Petri et Jacobi, quos columnas Ecclesiæ vas electionis vocat, ibi omnis variæ explanationis tollenda suspicio est; et quod a tantis viris exponitur, hoc se-*

(1) *Hieron. in Amos* IX, *tom.* III *edit. Maur.* — (2) *Amos* IX. 11 *et* 12. — (3) *Act.* XV. 15 *et seqq.* — (4) *Hieron. in Amos* IX, *tom.* III.

quendum. Testimonianze così formali ci potrebbero dispensare dall' entrar qui in una più lunga discussione intorno a questo testo: ma noi dobbiamo rispondere a ciò che il p. Houbigant aggiunge nella sua nota sul passo medesimo: perocchè vedendosi costretto a confessare che una parte di questa profezia, cioè quella che trovasi contenuta nei ✝✝. 11 e 12 citati da s. Giacomo, ebbe il suo compimento al tempo degli apostoli, e in appresso, per la propagazione della luce evangelica fra i Giudei e fra i Gentili, aggiunge che « l' intera profezia non » sarà pienamente adempita che *quando il popolo d' I-* » *sraele ritornerà nella sua terra, vi fabbricherà ca-* » *se, vi pianterà vigne e giardini*. Perchè (soggiun- » ge egli) queste ultime parole racchiudono una *promes-* » *sa temporale,* e non possono applicarsi allo stato spi- » rituale, senza far violenza ai vocaboli stessi ». È dunque manifesto che il senso letterale proposto qui dal p. Houbigant, come il vero senso del testo, ci conduce appunto a queste idee materiali e carnali che s. Girolamo rimprovera ai Giudei, e che se noi vogliamo con s. Girolamo evitar questo scoglio e scoprire il vero senso di un siffatto testo, bisogna con questo santo dottore ricorrere al senso allegorico. Se dopo ciò si pretenda col p. Houbigant, che appena si troverà nei libri santi un solo passo, in cui i doni della grazia e dell' Evangelo siano predetti sotto idee metaforiche *di case, di giardini* e *di vigne,* noi risponderemo che quando non si riconoscono queste metafore in un testo in cui esse sono così evidenti, come lo sono in questo, non è possibile di riconoscerle altrove; ma che è vero però che non v' ha cosa più comune nell' antico e nel nuovo Testamento, quanto il paragonare i popoli a campi che si seminano o che si mietono: *Ager est mundus* (1); a vigne che si piantano, che si coltivano, che si vendemmiano: *Vinea Domini exercituum domus Israel est* (2); anche a case che si innalzano e che si abbattono: *Ecce constitui te super gentes et super regna, ut evellas et destruas, et disperdas et dissipes, et ædifices et plantes* (3); e finalmente anche a giardini con diligenza innaffiati, e

(1) *Matth.* XIII. 38. — (2) *Isai.* V. 7. — (3) *Jerem.* I. 10.

privi dell'acqua necessaria: *Eritque anima eorum quasi hortus irriguus, et ultra non esurient*(1).

Le promesse contenute in Isaia, XI. 11 e seg., debbon' esse intendersi letteralmente, od allegoricamente? Parole notabili di s. Girolamo su questo testo.

Da questi effetti naturali, sotto il simbolo de' quali lo Spirito Santo velò nello stile misterioso dei profeti l'effusione de' suoi doni spirituali, il p. Houbigant ci trasporta agli effetti soprannaturali parimente predetti dai profeti, e vuole che noi pure li prendiamo nel senso letterale, se il profeta colle sue espressioni indica di predire miracoli. L'esempio che egli ne dà è preso da quel testo d'Isaia, nel quale, dopo aver chiaramente predetta la nascita del Messia e la credenza delle nazioni nel nome di lui, questo profeta aggiunge: *Et erit in die illa, adjiciet Dominus secundo manum suam ad possidendum residuum populi sui, quod relinquetur ab Assyriis et ab Ægypto .... Et desolabit* (o *siccabit*) *Dominus linguam maris Ægypti; et levabit manum suam super flumen* (*Euphratis*) *in fortitudine spiritus sui, et percutiet eum in septem rivis* (o *rivos*), *ita ut transeant per eum calceati. Et erit via residuo populo meo, qui relinquetur ab Assyriis, sicut fuit Israeli in die illa, qua ascendit de terra Ægypti*(2). Queste ultime parole richiamano manifestamente l'idea del passaggio del mar Rosso eseguito dagli Israeliti quando uscirono dall'Egitto. Il Signore predice adunque che egli farà un egual miracolo per quelli che ritorneranno dall'Egitto e dall'Assiria; egli *diseccherà* in favore degli uni *la lingua di mare dell'Egitto*, e per gli altri *dividerà il fiume*, cioè l'Eufrate, *in sette rami* facili a guadarsi. Il p. Houbigant insorge dapprima con giustissime ragioni contro di Grozio, il quale pretese di ridurre questi due prodigi a ciò ch'egli suppone essere stato operato dal Signore sotto il regno di Ezechia per riunire presso di sè una parte almeno degli Israeliti che aveano potuto salvarsi in Egitto, mentre volevano schivare di cader sotto il potere degli Assirii, o erano stati trasportati e dispersi dagli stessi. Così, secondo Grozio, questa è un'allegoria che si riduce a far intendere che Dio procurerà a questi uomini fuggitivi o dispersi i mezzi di far ritorno alla loro patria.

(1) *Jerem.* XXXI. 12. — (2) *Isai.* XI. 11 *et seqq.*

Ma queste sono supposizioni, delle quali non si incontra alcuna prova nella storia. Non si vede che gli Israeliti oppressi dagli Assirii si siano rifugiti in Egitto, nè che essi ne sieno ritornati, nè che Dio abbia fatto alcun miracolo per farneli ritornare. Non si vede che quelli che furono tratti nell'Assiria, ne siano ritornati: tranne il solo sacerdote rimandato da Assaraddon, gli altri rimasero nel paese, in cui si erano dispersi; essi vi erano ancora quando i Giudei furono condotti schiavi a Babilonia; così pure non ne erano ritornati al tempo di Ezechia, e non si vede che Dio abbia fatto alcun miracolo per farneli ritornare. Dunque l' interpretazione di Grozio è improbabile.

Ma il p. Houbigant insorge dappoi colla stessa fiducia e colla medesima forza contro Francesco Foreiro, teologo cattolico, il quale riferisce questa profezia al tempo degli apostoli come una continuazione della precedente, e nella quale lo stabilimento del regno di Gesù Cristo in mezzo alle nazioni, è chiaramente predetto. Questo teologo pretende che tale profezia racchiuda un' allegoria, sotto la quale il Signore predice i successi della predicazione evangelica, e le opere della sua potenza per dissipare tutti gli ostacoli che vi si potrebbero opporre. Il p. Houbigant si accinge a notare tutti i difetti che crede di scoprire nelle particolarità a cui discende quest' interprete onde spiegare sotto questo punto di vista tutte le parti della profezia, e da tutti questi difetti reali o pretesi egli conclude che l' interpretazione di Foreiro è anch' essa improbabile come quella di Grozio; che non vi ha qui allegoria, ma che le promesse fatte dal Signore devono esser prese in senso letterale; che esse avranno il loro compimento letterale, e che con tutte queste allegorie che da ciascuno si accomodano a proprio talento, tanto si eludono assai facilmente le parole dei profeti, quanto i sentimenti stessi degli antichi Padri, per riguardo al futuro ritorno de' Giudei nella loro terra: *Per istas allegorias, quas quisque, ut lubet, fingit, facillime eluduntur de ultimo reditu Judæorum ad terram suam, et verba prophetarum et veterum Ecclesiæ Patrum sententiæ.*

Egli è ben da notarsi che il p. Houbigant non può

qui citare in suo favore i santi Padri in generale, ma solo gli antichi Padri, *veterum Ecclesiæ Patrum;* infatti i testimonii che gli possono essere favorevoli si riducono ad alcuni fra quelli de' primi secoli, quali furono Papia, s. Giustino, s. Ireneo, ed alcuni altri che, come questi, si lasciarono strascinare nelle idee di coloro che furono poi chiamati Millenarii e giudaizzanti, i quali furono combattuti dai Padri posteriori, e specialmente da s. Girolamo, come già si è veduto in ciò che di lui riportammo intorno alla profezia di Amos. Lo stesso santo dottore li combatte ancora in occasione della stessa profezia di cui qui si tratta. Egli ne comincia la spiegazione con queste parole: « *In die illa,* cioè in » quel tempo medesimo di cui si è parlato, quando il » *rampollo di Jesse si innalzerà come un segno pei po-* » *poli,* ed incomincierà il suo regno sulle nazioni, allora » stenderà Iddio una seconda volta la sua mano, *appo-* » *net Dominus secundo manum suam:* il che così è col- » legato, affinchè intendiamo che ciò non si riferisce » già alla fine del mondo, come lo pretendono i nostri » giudaizzanti, al tempo cioè in cui *la pienezza delle* » *nazioni essendo giunta, tutto Israele sarà salvo;* ma » che tutto ciò riguarda la prima venuta del nostro Sal- » vatore: *ut nequaquam juxta nostros judaizantes in fine* » *mundi, cum intraverit plenitudo gentium, tunc omnis* » *Israel salvus fiat, sed hæc omnia in primo intelligamus* » *adventu.* Perocchè non parlandosi che di un solo gior- » no, il quale riunisca ciò che precede e ciò che se- » gue, noi non possiamo dividere queste profezie, rife- » rendo alla prima venuta quelle che precedono, ed alla » seconda quelle che seguon dopo, per tema che quelle » che seguono non ci obblighino a riferire anche le pre- » cedenti a quel Cristo che i Giudei pretendono non sia » per anco venuto, ma che sostengono dover un giorno » venire(1) ». S. Girolamo entra quindi nelle particolarità delle diverse parti di questa profezia, spiegandole tutte allegoricamente, e termina in questo modo la sua spiegazione: « Il prudente e cristiano lettore si attenga a » questa regola per tutte le promesse dei profeti: *Pru-* » *dens et christianus lector hanc habeat repromissionum*

(1) *Hier. in Isai.* XI, *tom.* III *edit. Maur.*

» *prophetalium regulam;* che queste promesse, cui i Giudei » ed i nostri giudaizzanti, o per meglio dire questi uomini » che da noi si allontanano, divenendo giudaizzanti, che » queste promesse, io dico, cui essi sostengono doversi » un giorno carnalmente compire, noi dobbiamo inse- » gnare esser le medesime già state spiritualmente com- » pite: *Ut quæ Judæi et nostri, immo non nostri judai-* » *zantes, carnaliter futura contendunt, nos spiritualiter* » *jam transacta doceamus*, per tema che in occasione » di questa sorta di favole, e di tali quistioni cui » l'Apostolo chiama *inestricabili*, noi non ci troviamo » impegnati a diventar noi pure giudaizzanti: *Ne per* » *occasionem istiusmodi fabularum, et inextricabilium juxta* » *apostolum quæstionum, judaizare cogamur* (1) ». Si scorge adunque che il senso allegorico di Foreiro, combattuto dal p. Houbigant, è precisamente quello che s. Girolamo sostiene essere il vero senso del testo; ed al contrario, il senso letterale a cui condurci vorrebbe il p. Houbigant, è precisamente quello da cui s. Girolamo ne allontana, come atto a atrascinarci nelle false idee de' Giudei e de' giudaizzanti: *ne judaizare cogamur.*

Non è questo il luogo di entrare a discorrere in particolare di tutte le parti della profezia per mostrarne l' applicazione al tempo degli apostoli nel senso allegorico; ma quand' anche vi fossero intorno a ciò alcuni difetti di precisione nelle spiegazioni date da s. Girolamo o da Foreiro, la regola di s. Girolamo non sarà perciò meno vera: le diverse parti d' un' allegoria non sono sempre tutte egualmente facili a colpirsi; esse hanno le loro difficoltà; vi si possono prendere abbagli; e nelle differenti mire proposte dai differenti interpreti, alcune possono essere più giuste delle altre; ma il difetto delle une non toglie la giustezza delle altre, e non prova che un' allegoria ben fondata cessi d' essere allegoria. Se una cotal parte dell'allegoria non vi sembra troppo felicemente riscontrata, scoprite pure, se vi è possibile, una rassomiglianza più felice; ma non abbandonate per questo unico motivo una allegoria già riconosciuta dagli interpreti più distinti, e che da voi non potrebbesi abbandonare senza che ricadeste nelle materiali e carnali idee de' Giudei e de' giu-

(1) *Hieron. in Isai.* XI, *tom.* III *edit. Maur.*

daizzanti: *ne judaizare cogamur*. Così si può anche riconoscere che per certi riguardi e sotto a certe relazioni queste promesse non ebbero un intero compimento in quegli *avanzi salvati dalla grazia* nel mezzo de' Giudei al tempo degli apostoli, e che esse non possono essere pienamente compiute che negli ultimi *avanzi* di questa nazione alla fine dei tempi; ma anche sotto questo aspetto noi dobbiamo con s. Girolamo attenerci al senso spirituale coperto sotto il velo dell' allegoria, per tema che ricadendo nel senso letterale, non abbiamo a precipitare nelle false idee de' Giudei e de' giudaizzanti: *ne judaizare cogamur*.

In quanto al modo con cui queste promesse saranno compiute negli ultimi tempi, noi possiamo dire del senso spirituale ciò che il p. Houbigant trovasi costretto a dire del senso stesso letterale ch' egli alle medesime attribuisce. «Il modo con cui queste promesse saranno compiute rima» ne incerto, finchè avvenga il compimento di esse ». *Incertum est, donec res eveniant, quonam pacto eventuræ sint.* Questa è l' ultima frase del p. Houbigant nelle sue note a questo testo, ed essa è certamente molto a lodarsi, poichè non si saprebbe essere troppo riservato nell' interpretazione delle profezie risguardanti l' avvenire. Le circostanze del loro compimento rimarranno incerte, finchè il compimento stesso ne dia la spiegazione.

2.° Bisogna evitare di ristringere al solo senso letterale od allegorico le profezie che racchiudono l' uno e l' altro senso.

È d' uopo evitare non solo di ristringere al senso letterale ciò che deve essere spiegato allegoricamente, od al senso allegorico ciò che dev' essere spiegato letteralmente, ma eziandio di limitare ad un solo di questi due sensi le profezie che racchiudono l' uno e l' altro. « È » questo il difetto in cui cadono (dice qui il p. Hou» bigant) gli interpreti i quali vogliono che certe pro» fezie di Giacobbe siano pure allegorie, sebbene Gia» cobbe predicendo a ciascun de' suoi figli ciò che deve » esser proprio di ciascuna delle loro tribù, le sue pro» fezie per riguardo a ciascun d' essi debbano prendersi » non solo in un senso allegorico, ma anche nel senso » proprio e letterale ». Qui si potrebbe osservare che da ciò che Giacobbe predice intorno a ciascuna delle tribù che devon nascere da' suoi figliuoli, non ne segue che tutto ciò che egli dice ad essi debba avere un senso lette-

rale. In quel modo che egli potè coprire sotto il velo dell' allegoria ciò ch' egli prediceva a ciascun di loro, così potrebbe essere che alcuna delle sue profezie non abbia che il solo senso allegorico. Ma poichè il p. Houbigant non allega alcun testo particolare in prova di ciò ch' egli asserisce, così noi non insisteremo qui davvantaggio.

« Non si deve, senza gravi motivi (soggiunge egli), » stabilire che una profezia non abbia alcun senso pro- » prio e letterale; perocchè se si crede che certe profe- » zie risguardino tempi che ora sono passati, non devesi » negare che esse abbiano avuto il loro compimento, » quantunque un tal compimento non sia notato nella » storia santa, se la storia stessa non prova che esse » non furono compiute. Che se al contrario si crede » che risguardino tempi che sono ancora futuri; prima » di negare che esse debbano compiersi nel loro senso » proprio e letterale, bisogna vedere se le stesse cose » non siano predette da altre profezie, o se esse rac- » chiudano alcun che di contrario a qualche altro testo » de' santi oracoli; poichè questa sola contraddizione può » provare la necessità di non arrestarsi al senso proprio » e letterale. Nelle interpretazioni allegoriche si deve » seguire il metodo a noi indicato dallo stesso s. Paolo. » Quando quest' apostolo dice: *Numquid de bobus cura* » *est Deo* (1)? quantunque egli scopra un senso allego- » rico in questa legge di Mosè: *Non ligabis os bovis* » *terentis in area fruges tuas* (2), pure non nega che » codesta legge abbia dovuto esser presa in un senso » proprio e letterale. Egli non pretende già che se un » giudeo avesse legata la bocca al bue che pestava i » suoi manipoli, non si fosse renduto colpevole della vio- » lazione di questa legge; ma ciò ch' egli pretende è che » i Giudei osservando questa legge, doveano prestare » attenzione ad un' altra che in questa era rinchiusa, » e da questa segnata. Egli sostiene il senso allegorico » della legge, senza distruggerne il senso proprio ».

« Così pure (continua il p. Houbigant) quando lo » stesso apostolo cita queste parole d' Isaia (3): *Si fuerit* » *numerus filiorum Israel tamquam arena maris, reliquiæ* In qual senso debba esser preso il testo di Isaia, x. 21,

(1) *Cor.* IX. 9. — (2) *Deut.* XXV. 4. — (3) *Rom.* IX. 27. *Isai.* X. 20.

citato da san Paolo. Parole notabili di san Girolamo intorno a tal testo.

» *salvæ fient* (o secondo l'ebreo, *revertentur*), e le » applica alla futura salvezza de' Giudei, non nega che » in queste parole del profeta, *reliquiæ revertentur*, » Isaia abbia indicato un ritorno diverso dal ritorno » futuro di cui quest' apostolo parla ai Romani: ma col » dire, dopo Isaia, *Si fuerit numerus filiorum Israel* » *tamquam arena maris,* dinota abbastanza che egli ha » di mira quei duecentomila schiavi dei figli d' Israele » rimandati ai figli di Giuda sotto il regno di Achaz, » per comando del profeta Oded, il ritorno dei quali » era stato precedentemente indicato da Isaia quando » egli nominò suo figlio *Sear-Jasub,* ossia *reliquum revertetur:* egli dimostra abbastanza che con questi avanzi, » che erano stati sì numerosi da sembrare incredibile » ch' essi dovessero ritornar tutti insieme, Isaia avea » dato a divedere quegli altri avanzi che devono un giorno » ritornare al *Dio forte,* e il numero de' quali sarà allora » infinito. Anche l' Apostolo non nega che Isaia abbia » con ciò indicato altresì quegli avanzi che dovevano » ritornare presso Ezechia, dopo la sconfitta di Sennacherib; ma egli ci fa piuttosto comprendere che da » quei primi avanzi che ritornarono sotto Achaz, e da » quelli che dovevano poscia ritornare sotto Ezechia, » Isaia prese occasione di predire ciò che risguarda » quegli ultimi avanzi de' Giudei, che un giorno faran » ritorno a Dio ». Ecco ciò che qui dice il p. Houbigant; ma questo secondo esempio non è così giusto come il primo. S. Paolo citando questo testo d' Isaia, non lo applica già agli avanzi che ritorneranno un giorno, ma agli avanzi che si salvarono ai tempi degli apostoli, mentre la moltitudine periva per la sua incredulità; e questi avanzi di cui parlano Isaia e s. Paolo, non sono già quel gran numero di cui entrambi fanno menzione; ma dicono che di un sì gran numero che perì, non ne scamparono che alcuni avanzi, e sono quegli stessi che il medesimo apostolo paragona a que' settemila uomini, i quali al tempo di Elia non avevano piegato il ginocchio innanzi a Baal; quegli stessi de' quali egli dice: *Sic ergo et in hoc tempore reliquiæ secundum electionem gratiæ salvæ factæ sunt* (1). Se il testo preso in questo senso trova

(1) *Rom.* XI. 5.

più difficilmente la sua applicazione al tempo di Achaz e di Ezechia, ciò addiviene in fatto perchè il suo senso principale riguarda il tempo degli apostoli, in cui s. Paolo ne discopre il pieno ed intero adempimento. Su di che è d'uopo anche qui ascoltare s. Girolamo, il quale, dopo avere applicato al tempo d'Ezechia ciò che quel profeta avea dapprima predetto, aggiunge: « E quando » il profeta dice in seguito che alcuni avanzi andranno » salvi, egli passa a tempi posteriori, e dice che la salute » ch'egli predice non sarà piena ed intera se non sotto » Gesù Cristo; e così l'intendeva anche l'apostolo » laddove richiama questo testo, scrivendo ai Romani. » All'autorità di sì grand'uomo deve cedere ogni al- » tra interpretazione: *Ubi ergo tanti viri præcedit au-* » *ctoritas, cesset alia omnis interpretatio.* Infatti, se noi » leggiamo lo storico Giuseppe, e se riflettiamo quanto » fosse grande il numero de' Giudei in Gerusalemme e » nella Giudea quando Gesù Cristo fu crocifisso, noi » vediamo quanto pochi tra' Giudei andarono salvi nella » persona degli apostoli e degli altri fedeli del loro tempo. » *Intelligimus vix paucos in apostolis et apostolicis viris* » *ex Judæis esse salvatos* (1) ». Ma riman sempre vero che quando un testo è suscettivo di due sensi, come la legge di Mosè, *non ligabis os bovis terentis,* non si deve escludere l'uno per l'altro, ma riconoscere la fecondità dei divini oracoli, i quali sotto un senso letterale ed immediato coprono sovente un senso misterioso molto più perfetto, più sublime e più eccellente.

Sesta precauzione: non confondere le *allusioni* colle metafore e le allegorie. In che consistano le allusioni, ed in che esse differiscano dalla metafora e dall'allegoria.

L'*allusione* partecipa della metafora e dell'allegoria secondo che essa è più o meno estesa, ed è quella che dal p. Houbigant chiamasi qui in latino *allegatio;* col quale vocabolo noi intendiamo al par di lui quelle espressioni, colle quali i profeti richiamando l'idea di certi avvenimenti passati, predicono sotto quelle immagini alcuni simili avvenimenti. Così quando Isaia dice: *Quomodo cecidisti de cœlo, Lucifer, qui mane oriebaris* (2)? (o secondo l'espression dell'ebreo, *filius auroræ*), egli allega ai Giudei l'antica rovina di Satana, che loro era nota; fa *allusione* a quest'avvenimento antico, e sotto

(1) *Hieron. in Isai.* x. — (2) *Isai.* XIV. 12.

a quest' immagine predice una rovina somigliante a quella del re di Babilonia. Al quale proposito bisogna prendere una sesta ed ultima precauzione: ed è, secondo il p. Houbigant, di non confondere in questo caso falsamente una metonimia, od una metafora, od un' allegoria; perocchè in quel testo d'Isaia il nome di *Lucifero* non è già nè una metafora, nè una metonimia che serva unicamente a significare il re di Babilonia, ma è una semplice allusione che paragona *Lucifero* col re di Babilonia. *Lucifero* qui nel suo senso proprio significa Satana, il demonio; il *re di Babilonia* non è qui dinotato che oscuramente sotto questo nome tolto in prestanza. Le *allusioni* nello stile de' profeti, giusta l' osservazione del p. Houbigant, d' ordinario sono prese da antiche maraviglie conosciute dalla nazion giudea, mentre le *metafore* e le *allegorie*, giusta il medesimo interprete, sono desunte da cose che accadono secondo il corso ordinario della natura. « Così, » quando Davide dice: *Dum transferentur montes in cor* » *maris* (1), questa non è (dice il p. Houbigant) nè un » paragone, nè una metafora presa da un monte che » muterebbe di posto, e andrebbe a gettarsi nel mare, » non potendo ciò accadere per veruna causa naturale; » ma questa è un' *allusione* a ciò che avvenne nel diluvio, » quando essendosi rotto il grande abisso, ed essendosi » aperte le terre, i monti si precipitarono in mezzo alle » acque ».

Qui si potrebbe forse osservare che, giusta la giudiziosissima osservazione del p. Houbigant, le allusioni sono relative ad avvenimenti conosciuti, mentre questa pretesa caduta di monti al tempo del diluvio non è un fatto noto. La Scrittura non ne fa parola; essa al contrario suppone che i monti rimanessero al loro posto, quando dice che le acque li sormontarono: ma senza cambiar di luogo, essi trovaronsi in seno alle acque, quando le acque li circondarono e li coprirono. Nulla d' altronde ci annunzia nel salmo questa allusione: ed anche il p. Houbigant sembra non abbia avuto questa idea, quando nella sua nota a questo testo dice che il salmista fa forse allusione al tremito della terra che potrebbe essere accaduto al tempo in cui l' angelo sterminò l' armata di Sennache-

(1) *Psal.* XLV. 3.

rib: *Alludit ad terræ motum forte eo tempore factum, cum ab angelo profligatus fuit exercitus regis Sennacherib.*

Checchè ne sia di queste due idee, incerte così l'una come l'altra, si potrebbe dire che l'*allusione* è la *metafora* differiscono in questo, che l'*allusione* è essenzialmente relativa ad un fatto, mentre la *metafora* è tolta semplicemente dalla natura delle cose, indipendentemente dai fatti. Così nel testo citato d'Isaia: *Quomodo cecidisti de cœlo, Lucifer?* vi ha nel tempo stesso *allusione* e *metafora:* vi ha *allusione* in queste parole *Lucifer, cecidisti*: il profeta paragona la caduta di Lucifero con quella del re di Babilonia: ma vi ha *metafora* nell'espressione *de cœlo,* poichè l'uno e l'altro non cadono egualmente dal cielo; ma Lucifero cadde dal cielo propriamente detto, ed il re di Babilonia cadrà dall'alta sua elevazione dinotata metaforicamente coll'espressione *de cœlo.*

Non essendo l'allegoria fuorchè una metafora continuata, si può dire ch'essa pure differisca dall'allusione in questo che l'allusione più o meno estesa è relativa ai fatti, mentre l'allegoria insieme coi fatti abbraccia anche la natura delle cose; e nel linguaggio dei profeti le allusioni sono relative agli avvenimenti passati, mentre le allegorie sono relative agli avvenimenti futuri. Così nello stesso testo d'Isaia vi potrebbe essere ad un tempo *allusione* ed *allegoria.* Havvi allusione in questo, che la caduta del re di Babilonia è in esso paragonata all'antica caduta di Lucifero; vi potrebbe essere allegoria in questo, che una tale caduta sì strepitosa del re di Babilonia, nemico del popolo di Dio, potrebbe racchiudere la predizione della futura caduta dell'Anticristo, il quale sarà l'ultimo nemico del popolo di Dio.

Quando i profeti predicendo la ruina di una città o di un popolo adoperano vocaboli che sembrano dinotare la fine del mondo; è forse questa un'allusione od una metafora, oppure un'allegoria?

Secondo il p. Houbigant, col soccorso dell'*allegoria* od *allusione* si possono spiegare certi passi, che nelle profezie sembrerebbero assurdi senza questa figura: tali sono le seguenti espressioni: *sol obscurabitur, stellæ cadent de cœlo,* ed altre simili, che i profeti adoperano più d'una volta quando predicono la desolazione o la rovina d'una nazione, od anche d'una città. « Perocchè (dice » egli) se si pretende che ciò sia detto per metafora, » non si può facilmente credere che i profeti abbiano » fino a tal punto esagerati i loro paragoni, nè che essi

» abbiano con tanta enfasi predetta la rovina di un solo » popolo, o di una sola città. Ma se il profeta fa semplicemente allusione alla futura rovina del mondo, non » apparirà più in esso niente di eccessivo nè di esagerato, » perchè ciò allora null' altro significa che l' universale » rovina determinata nei disegni di Dio ». Ma come sarà vero che ciò non significhi niun'altra cosa, se per confessione dello stesso p. Houbigant l'allusione racchiude essenzialmente due idee? *Lucifero*, nel citato testo d' Isaia, rappresenta, secondo la lettera, il *demonio;* ma sotto il velo di quest' allusione egli significa ad un tempo il *re di Babilonia*. Lo stesso dicasi di queste espressioni, *sol obscurabitur*, e di altre usate dai profeti quando predicono la rovina di una città o di un popolo: le quali possono ben fare allusione alla futura rovina del mondo; ma sotto il velo di quest' allusione esse dinotano la rovina di quel popolo o di quella città di cui parla il profeta, e così significano due cose. Ma un'allusione ad avvenimenti futuri non è tanto un'allusione quanto un'allegoria, in cui predicendo la rovina della tal città, o della tal nazione, il profeta sotto il velo di questo primo senso predice la futura rovina del mondo; o se questa non è un'allegoria, non potendosi estendere la profezia fino a quest'ultima catastrofe, non saranno allora quelle parole che semplici metafore prese dalla natura stessa delle cose, senza alcuna allusione a questo grande avvenimento, il quale è invero troppo elevato per istabilire una semplice metafora, ma non lo è già troppo per un' allegoria: perocchè il carattere proprio dell' allegoria nello stile dei profeti è di descrivere Salomone e Ciro con tratti sì augusti che siamo costretti a riconoscere in essi Gesù Cristo, innalzato infinitamente al di sopra di questi due principi: così pure il carattere dell' allegoria è quello di dipingere la rovina di Babilonia con tratti sì terribili che siamo costretti a ravvisarvi la rovina del mondo intero alla fine dei secoli.

In qual senso debbano prendersi le allusioni rinchiuse nelle promesse d'Isaia, XI. 11 e seg. Regola di san

« Si possono anche (secondo il p. Houbigant) riferire » all' *allusione* certe maraviglie che i profeti predissero » intorno allo stato futuro de' Giudei, ed alla futura rinnovazione della Chiesa di Gesù Cristo, *de ultimo statu* » *Judæorum, et de christiana Ecclesia reflorescente*, per » modo che i miracoli cui essi predissero dovere allora

Girolamo intorno alle promesse profetiche. Fondamento di questa regola.

» accadere, non vengano riguardati assolutamente come » quelli ai quali essi alludono, ma si comprenda che » saranno dello stesso genere; poichè per mantenere la » proprietà de' vocaboli basta il riconoscere che essi sa» ranno simili. Ciò (prosegue il p. Houbigant) rende più » facile il modo di spiegare certe maniere di dire, la cui » interpretazione sembrerebbe giudaica, se venissero in» terpretate secondo lo stesso senso delle parole. Per » esempio, questa profezia (1): *Desolabit* (o meglio *sic*» *cabit*) *Dominus linguam maris Ægypti*, può riferirsi » all' allusione di cui noi parliamo, e intendersi non del » *mare* stesso *dell' Egitto*, se pur non sembra che que» sto debba esser qui nominato a preferenza di qualunque » altro, essendo questa un' evidente allusione a quel mare » che fu un tempo asciugato, ed era realmente il mare » dell' Egitto. Altrettanto può dirsi de' nomi di que' popoli » che trovansi notati nella stessa profezia d' Isaia (2), i » *Filistei* cioè, gli *Idumei*, i *Moabiti*, gli *Ammoniti*, » in guisa che sotto a questi nomi si intendano non già » questi stessi popoli, od altri dello stesso nome; ma » gli altri popoli, in mezzo ai quali i Giudei sono stati » o saranno dispersi fintanto che ritornino alla fede ». Il p. Houbigant è dunque costretto a confessare che in questa parte almeno la profezia non può più esser compiuta nel suo senso proprio e letterale, poichè da una parte i popoli chiamati con questi nomi più non esistono, e i nomi loro si estinsero con essi; e dall' altra, essendo i Giudei dispersi per tutta la terra, è chiaro che se dovessero far ritorno nella loro patria, non basterebbe l' asciugare in lor favore il mar d' Egitto, nè dividere in sette rami l' Eufrate; quelli che sono sparsi per l' Europa non sarebbero arrestati da veruno di questi due ostacoli: ma poichè il profeta allude qui a ciò che operò Iddio aprendo al suo popolo un passaggio per mezzo al mar Rosso, nell' uscir dall'Egitto, e dischiudendo a Ciro l' ingresso di Babilonia per mezzo dei canali fatti allora all' Eufrate, così il p. Houbigant suppone che si debba conchiudere, che le maraviglie che Dio opererà alla fine dei tempi a favor de' Giudei, saranno dello stesso genere, il che non risulta necessariamente da quest' allu-

(1) *Isai.* XI. 15. — (2) *Ibid.* ℣. 14.

sione. Nulla di simile accadde nello stabilimento della Chiesa; ma senza asciugar verun mare, nè dividere verun fiume, ben seppe Iddio togliere cogli effetti considerabilissimi di sua potenza tutti gli ostacoli che si opponevano allo stabilimento del regno di Gesù Cristo. Dio non asciugò allora il mare d' Egitto, ma sterminò i Romani idolatri, e fe' cessare le persecuzioni de' Pagani colla rovina degli stessi persecutori. Non divise egli allora in sette rivi l'Eufrate; ma divise la nazion giudea, e disperdendola, la rese inetta a continuare la persecuzione ch'essa avea cominciato a muovere contro il suo popolo. Dio saprà bene, alla fine dei tempi, toglier con eguali effetti di sua possanza tutti gli ostacoli che potranno opporsi alla conversion de' Giudei ed alla propagazion dell' Evangelo in tutte le nazioni, senza aver bisogno di asciugare a tal uopo alcun mare, o di dividere alcun fiume. Atteniamoci alla regola saggiamente stabilita da s. Girolamo per l'intelligenza delle promesse profetiche: *repromissionum prophetalium regulam*, ed è, che ciò che dai Giudei e da' giudaizzanti viene inteso letteralmente, da noi deve intendersi spiritualmente, onde non siamo esposti a diventar noi pure giudaizzanti: *ne judaizare cogamur*. In fatto il ritorno futuro de' Giudei, sì chiaramente predetto da s. Paolo, non è già il ritorno nella loro patria, come i Giudei e i giudaizzanti si immaginano di vederlo predetto dai profeti; ma è il ritorno alla fede dei loro padri, il ritorno a Gesù Cristo, come Osea lo predice: *Revertentur, et quaerent Dominum Deum suum, et David regem suum* (1); è il loro ritorno alla Chiesa, che è la vera *Gerusalemme*, la vera *terra di Giuda*, la vera *terra di promissione*, la vera *eredità del Signore*, da cui essi furono scacciati e banditi a motivo della loro incredulità, ed in cui rientreranno col mezzo della loro fede. Finalmente le promesse del Vangelo fatte ai figli della nuova alleanza, nella quale entreranno allora i Giudei, non hanno già per oggetto i beni temporali, ma bensì gli spirituali, di cui i beni temporali erano immagine. Gesù Cristo non promette già a' suoi discepoli vaghi giardini, biade abbondanti, fertili ed eccellenti vigneti; ma promette loro le grazie spirituali, che renderanno le anime loro simili a

(1) *Osee* III. 5.

questi vigneti, a queste biade, a questi giardini, per la fecondità delle virtù che in esse creerà la sua grazia.

PARTE TERZA.

Osservazioni intorno alle precauzioni necessarie per ben discernere il legame delle diverse parti che compongono i discorsi de' profeti.

Non basta l'interpretare esattamente le parole del sacro testo ed il senso da quelle espresso: una terza cura necessaria per vieppiù assicurarsi d'aver rettamente interpretato le parole ed il senso sta nel considerare il legame e l'ordine delle diverse parti che compongono il discorso de' profeti, all'uopo di non separare ciò che il profeta unisce, e di non unire ciò ch' egli separa.

La terza cura nello studio de' profeti sta nel considerare il legame delle diverse parti che compongono i loro discorsi, onde non separare ciò che il profeta congiunge, e non congiugnere ciò ch' egli separa.

Osserveremo qui che quantunque le diverse parti che compongono i discorsi dei profeti sembrino talvolta mancare d'un legame chiaro ed evidente, pure non si può dire che esse sieno come pezzi distaccati ed estranei: « A ciò non pongono forse bastante attenzio- » ne coloro, i quali, appena che un testo distaccato » sembra convenire al Messia, ne conchiudon tosto es- » ser quella una profezia che lo riguarda, senza ri- » flettere a ciò che precede e a ciò che segue ». Sono queste le parole del p. Houbigant, il quale prende a spiegare il senso di questa osservazione per mezzo d'un errore ch' ei crede scoprire nel comentario di s. Girolamo intorno a quelle parole d'Isaia, così espresse da questo santo dottore nella nostra Volgata: *Emitte agnum, Domine, dominatorem terrae de petra deserti ad montem filiae Sion*(1); su di che s. Girolamo così si esprime nel suo comentario: « Ciò che noi dobbiamo » qui spiegare, non appartiene più alla storia, essendo » questa una profezia: *Quod interpretamur, non est hi-* » *storia, sed prophetia.* Ogni profezia (aggiunge egli) » è ravvolta in enigmi ed in sensi tronchi, scorrendo il » profeta da un oggetto all' altro, per tema che, con- » servando in ciò che scrisse l'ordine degli avvenimenti, » non fosse più una profezia, ma una storia: *Omnis* » *autem prophetia aenigmatibus involvitur et praecisis sen-* » *tentiis; dum de alio loquitur, transit ad aliud, ne si*

(1) *Isai.* XVI. 1.

» *ordinem scriptura conservet, non sit vaticinium, sed* » *narratio* (1) ». « È però difficile il credere (dice a » questo proposito il p. Houbigant) che i profeti passino » così da un oggetto all' altro, per modo che i loro pen- » sieri si presentino, per così dire, bruscamente, senza al- » cuna serie e senza alcun passaggio; e se fosse vero che » i profeti avessero così scritto, io non so se essi si po- » trebbero intendere. Per lo che quando si pretende di » riscontrare cotali profezie, è facile il giudicare che » l' interpretazione ad esse data sia falsa, come avviene » in questo medesimo testo, in cui, al dire di s. Gi- » rolamo, v' ha bensì una profezia, e non già una sto- » ria: ma è nondimeno una profezia di un *agnello*, o di » un tributo di agnelli che deve essere spedito dai Moa- » biti, de' quali parlossi prima e dopo, al *dominatore,* » ossia al re di Giuda, e non già una profezia che ri- » guardi nn *agnello dominatore,* che deve essere man- » dato snlla terra, come scorgesi dal testo ebreo, in » cui si legge שלחו, *mittite,* forse per ושלחו, *et mittent,* » ma non שלח, *mitte* ».

In qual senso debba esser preso il testo d' Isaia, XVI. 1. Si giustifica l'interpretazione datagli da s. Girolamo, ed il senso espresso nella nostra Volgata. In qual modo questo testo riferito a Gesù Cristo si sia introdotto in un discorso profetico che riguarda i Moabiti.

Si potrebbe rispondere in favor di s. Girolamo, ch' egli non mise nella sua versione la parola *Domine,* che si trova nella nostra Volgata, e che non è fondata nè sul greco dei Settanta, nè sul testo ebreo: è assai verisimile che questa parola abbia potuto venire dall' uso che di questo testo si fece nelle preghiere della Chiesa, indirizzandolo a Dio: *Emitte agnum, Domine.* S. Girolamo, lungi dal mettervi o dal sottintendervi questa parola, vi sostituisce nel suo comentario *Moab,* e in seguito mostra come questo testo nel senso stesso ch' egli gli attribuisce relativamente al Messia, si trovi legato con ciò che precede. Il profeta aveva annunciato, come noi già abbiamo veduto in addietro, che il Signore manderebbe contro i Moabiti un lione, ossia un nemico che gli sterminerebbe, e che ne distruggerebbe gli ultimi avanzi. « Ecco adunque il senso (dice s. Girolamo (2)): O » Moab, contro cui infierirà questo lione, e da cui nes- » sun avanzo potrà sfuggire, confortati almeno con questo » pensiero: da te uscirà l' *agnello* senza macchia che » cancellerà i peccati del mondo, *e che dominerà su*

(1) *Hier. in hunc loc. tom.* III *edit. Maur. col.* 119. — (2) *Hieron. loc. cit., col.* 120.

» *tutta la terra;* egli verrà *dalla pietra del deserto*, » cioè dal tuo seno, poichè discenderà da Ruth, Moa- » bita, la quale essendo divenuta vedova per la morte » di suo marito, sposò Booz, da cui ebbe Obed, dal » quale uscì Jesse che fu padre di Davide, da cui di- » scenderà il Cristo; ed egli verrà *al monte della figlia* » *di Sion,* cioè, secondo il senso letterale, alla città di » Gerusalemme, o nel senso spirituale, alla sua Chiesa, » che per la sublimità di sue virtù è simile ad una città » innalzata sopra un monte ». Così s. Girolamo non pretese già che questa profezia si sia qui introdotta senza alcun collegamento, poichè egli stesso dimostra come dessa trovisi introdotta in una profezia, che infatti riguarda i Moabiti. D' altronde la versione di s. Girolamo, che è la nostra Volgata, non è priva di fondamento. Il p. Houbigant nella sua nota è costretto a confessare che il testo non dice *dominatori — al dominatore,* non trovandosi la particella che è il segnacaso del dativo; egli suppone che vi sia stata omessa; ma questa è una supposizione senza prova. Egli è inoltre costretto a confessare che i Settanta, i quali lessero in tutt' altro modo, pur non leggevano questa parola, ed in sostanza il senso necessariamente non la richiede. Reca molta maraviglia il vedere che il p. Houbigant nella sua nota abbia affermato che il Messia non trovisi chiamato in altro luogo *agnum dominatorem terræ.* Certamente egli non può negare che il Messia non sia chiamato l' *agnello di Dio che cancella i peccati del mondo:* e non sa egli forse che nel profeta Michea sta scritto del Messia: *Et tu Bethlehem.... ex te mihi egredietur qui sit dominator in Israel*(1); e che questo dominator d' Israele deve infatti regnare su tutta la terra? Quindi nulla ci vieta di attribuire a Gesù Cristo questi due titoli che sì perfettamente gli convengono, o che anzi non possono convenir qui fuorchè a lui, poichè si dee notare che il profeta non parla qui che d' un solo agnello, *agnum.* Il p. Houbigant suppone che ciò significhi *agnorum tributum*, o, come egli dice nella sua nota, *agnos tributarios.* Se il profeta avesse voluto dire in plurale *agnos,* avrebbe ben saputo dirlo; ma egli dice in singolare *agnum,* perchè non parla che

(1) *Mich.* v. 2.

d' un solo agnello. Frattanto egli è vero che il tributo de' Moabiti non era di un solo agnello, ma che ammontava fino a centomila(1). Anche ciò prova che qui non trattasi di questo tributo, ma di quest' unico agnello, che dovea del pari espiare i peccati del mondo ed estendere il suo regno su tutta la terra. Inoltre ne pare che nessuno dei re di Giuda sia stato chiamato il *dominator della terra*, e che questo nome sia troppo grande per poter convenire ad alcuno di essi; donde ancora ne seguirà che qui non si tratta già del re di Giuda, a cui si doveva il tributo, ma dell' *agnello dominator della terra*. In questo senso medesimo si può leggere, come leggesi al presente, שלחו, *mittite*, sottintendendovi *Moabitæ*, o *filii Moab*; e si può anche leggere con s. Girolamo, שלח, *mitte*, sottintendendovi *Moab*. È da notarsi che i Settanta lessero אשלח, *mittam*, ed anche questa lezione potrebbe essere conveniente. Il Signore, annunziando le sue vendette contro Moab, predice che egli farà nondimeno uscire da Moab stessa l' *agnello dominatore della terra*, poichè questo re supremo nascerà dalla stirpe di David, discendente di Ruth, Moabita: ed ecco per qual via fu introdotta questa profezia, sia che vi si legga *mittam*, sia che vi si legga *mitte*, o *mittite*.

Altri esempi presi da diversi testi di Isaia, VII, XLV, XLI, in cui certe profezie che sembravano tronche e senza continuazione, hanno nondimeno un legame ed una serie nella relazione degli oggetti che esse esprimono.

Il p. Houbigant d' altronde contribuisce egli pure a giustificar s. Girolamo, riconoscendo almeno « che il » pensiero di questo santo dottore è vero in ciò ch' egli » pretende, che la profezia non segua lo stesso ordine della » storia: per modo che soventi volte i profeti uniscono » la predizione di un avvenimento che dovrà accader fra » poco, con quella di un avvenimento che non accadrà » che molti secoli dopo, e non fanno motto dell' inter- » vallo di tempo che li deve separare: ma intanto (sog- » giunge il p. Houbigant) ciò non avvien mai senza che » vi sia qualche cosa nel discorso o nell' azion del pro- » feta che conduca da una profezia all' altra. Per esem- » pio, Isaia nel capo VII annuncia che nasceranno due » figliuoli, l' uno da una vergine, ed è l' Emanuele; l' al- » tro dalla profetessa, sposa d' Isaia. Queste due nascite » accaderanno in tempi molto diversi, e nondimeno la » stessa profezia le unisce insieme; il profeta vi segue anche

(1) 4 *Reg.* III. 4.

» sì poco l' ordine degli avvenimenti, che parla di questo Emanuele, il quale deve nascere da una vergine molti secoli dopo, innanzi di parlare del proprio suo figlio che deve nascere dalla sua sposa: ma così non si adopera senza seguire alcun ordine, nè senza dare alcun segno da cui siamo avvertiti che egli parla da principio della salute dell' uman genere, che si aspetta dalla casa di Davide, e che poscia egli passa alla salute della Giudea, cioè alla vicina liberazione dei figli di Giuda oppressi dagli Israeliti e dai Sirii.

» Lo stesso deve dirsi (continua molto giudiziosamente il p. Houbigant) del capo XLV, nel quale Isaia dopo aver predetto che Ciro soggiogherà molte nazioni, soggiunge, parlando del Messia, al ℣. 8: *Rorate, cœli, desuper;* indi al ℣. 13 ritorna a Ciro, il quale rimanderà gli schiavi senza riscatto. Perocchè quantunque questi due oggetti sembrino molto separati, nondimeno hanno entrambi relazione con due sorta di liberazioni, l'una delle quali sarà procurata da Ciro, e l' altra dal Messia; ed il profeta pone in mezzo alle profezie che risguardano Ciro, quella che risguarda la persona del Messia, affinchè i Giudei in questa vicina liberazione procurata da Ciro trovassero un pegno di quella che non doveva essere operata se non molti secoli dopo dal Messia. Così queste profezie non sono prive di un legame, ed il profeta non salta già dall' una all' altra; ma l' una è unita all' altra, secondo lo stile ordinario dei profeti, dalle relazioni che trovansi fra i due oggetti.

» Si può vedere lo stesso (prosegue il p. Houbigant) anche nel capo XLI, in cui dopo avere Isaia predetto che il Signore susciterà dall' oriente *il giusto*, o quello che renderà giustizia, cioè Ciro, rivolge il discorso ad Israele, ed al ℣. 15 predice il tempo de' Maccabei, dicendo: *Ego posui te quasi plaustrum triturans novum*, ec. Indi al ℣. 25 ritorna a Ciro: *Suscitavi ab aquilone, et veniet ab ortu solis*, ec. Sebbene queste profezie sembrino tronche e senza legame, esse nondimeno seguon l' ordine dei tempi, e conservano il legame stesso del discorso: seguono esse l' ordine dei tempi, poichè da principio parlano della

» liberazione che dev' essere dapprima operata da Ciro; » conservano il legame stesso del discorso, quando il » profeta ritorna dopo a Ciro, poichè le sue future vittorie ritornano nel discorso come un esempio di ciò » che il profeta avea detto in addietro, che cioè Dio » predice da lontano cose future e maravigliose, e le » predice prima che accadano ».

In qual senso debba esser preso il testo d'Isaia, LXIII. 1 e seg. Osservazione sull' interpretazione data da s. Girolamo. Questo testo riguarda forse il solo Giuda Maccabeo? in qual senso può convenire a Gesù Cristo?

Siccome bisogna riconoscere il legame che si trova nelle diverse parti del discorso de' profeti; così è d' uopo non supporvi un legame che non vi sia, non separare ciò che essi uniscono, non unire ciò ch' essi separano. Il p. Houbigant crede di scoprire anche qui un errore nel comentario di s. Girolamo intorno al capo LXIII d' Isaia, dove leggesi al ℣. 1: *Quis est iste qui venit de Edom, tinctis vestibus de Bosra?* E in seguito al ℣. 2: *Quare ergo rubrum est indumentum tuum?* Ecco dunque ciò che dice s. Girolamo nel suo comentario(1): « Quanto a noi, giacchè » abbiam letto qui innanzi nello stesso capo (2): *Spiritus » Domini super me*, ec., ciò che Gesù Cristo mostrò es» sersi in lui adempito, e ora giacchè è detto dello » stesso Salvatore, che dopo la sua passione egli ascese » coperto di sangue alla volta di suo Padre; noi siamo » di necessità costretti a riferire egualmente tutte queste » profezie alla prima venuta del nostro Salvatore: *Ne» cessitate compellimur omnia quæ dicuntur in primo ac» cipere Salvatoris adventu*. Perocchè non si può fare, » siccome la maggior parte de' nostri di fare si sforzano, » che si varii, quanto al tempo, ciò che, rispetto all'opera, » si trova unito. *Neque enim fieri potest, quod plerique » nostrorum facere nituntur, ut varientur tempore, quæ » operibus copulata sunt* ». S. Girolamo adunque crede che quest' ultima profezia, *quare rubrum est*, ec., debba intendersi di Gesù Cristo, come la prima, *Spiritus Domini super me*, ec., perchè, dice egli, nel fatto trovansi unite, *operibus copulata sunt*; ossia perchè è conveniente del pari il dire di Gesù Cristo che lo Spirito del Signore riposò sopra di lui, e che il suo vestimento è rosso e insanguinato: « Intanto (dice il p. Houbigant) ciò

(1) *Hier. in hunc locum tom.* III, *col.* 464. — (2) In queste parole, *in hoc eodem capitulo*, havvi un' ambiguità della quale torneremo a parlare.

» che s. Girolamo crede sia così unito nel fatto, è espressamente separato dal profeta; e sembra che anche s. Girolamo l'abbia benissimo compreso, poichè in appresso confessa che bisognerà sudar molto per unire tutte queste cose, e per dimostrare il futuro lor compimento, per modo che si mostri ciò nulla ostante vedere che esse sieno già state compite in Gesù Cristo e secondo la carne e secondo lo spirito: *Nec negamus sudoris esse maximi, hæc omnia sibi conjungere, et sic . . . explenda . . . monstrare ut in Christo et juxta carnem et juxta spiritum, jam completa doceamus.* Non si può dubitare che la prima profezia, *Spiritus Domini super me,* ec. non sia stata adempita, secondo lo spirito, nella persona di Gesù Cristo, come osserva s. Girolamo; ma il provare che quest' ultima parte: *Quare ergo rubrum est,* ec. sia stata compita, od anche abbia potuto esserlo in Gesù Cristo secondo la carne, ciò è (dice il p. Houbigant) quello che a noi, come a s. Girolamo, sembra difficilissimo: bisognerà, come egli dice, sudar molto a tal fine, perciocchè 1.° non si può mostrare che Gesù Cristo sia venuto da *Edom;* 2.° il nome di *Edom* non significa *cruentus,* come dappoi suppone s. Girolamo; 3.° le vestimenta di Gesù Cristo non diventarono rosse pel sangue de' suoi nemici, ma pel proprio suo sangue, come lo attesta s. Girolamo stesso quando dice che dopo la sua passione Gesù Cristo ascese al Padre coperto di sangue: *Quod post passionem ad Patrem cruentus ascenderit* ». Queste profezie pertanto, cui il p. Houbigant suppone siano state unite al tempo di s. Girolamo in un medesimo capo, *in eodem capitulo,* doveano essere separate, come lo sono al presente in tutte le nostre Bibbie: « e, siccome dice il p. Houbigant, dei Maccabei, vincitori degli Idumei, si devono intendere queste parole: *Chi è colui che viene da Edom,* ec.? *De Machabæis, qui debellaverunt Idumæos, intelligenda sunt hæc verba: Quis est iste qui venit de Edom,* ec.? » O piuttosto il profeta qui non parla che di un solo guerriero, *iste;* e se questa profezia riguarda il tempo de' Maccabei, questo guerriero dev' essere Giuda, il più distinto fra loro, e quel desso che trionfò degl' Idumei:

questo è altresì ciò che il p. Houbigant riconosce nelle sue note, alle quali ci rimanda: ivi egli dice espressamente: *Hæc intelligimus de Juda Machabæo.* Ma si potrebbe osservare che le principali vittorie di Giuda Maccabeo furono riportate sui Sirii, e che sarebbe molto da maravigliarsi che il profeta qui lo considerasse solo come vincitore degli Idumei, senza far motto de' Sirii: ciò farebbe sospettare che questa profezia potesse avere un altro oggetto, o che almeno non si limitasse al solo Giuda Maccabeo. Si potrebbe aggiungere che nell'Apocalisse(1) anche Gesù Cristo ci vien mostrato sotto lo stesso simbolo di un guerriero *coperto d' una veste tinta di sangue,* e come preparato a *premere il tino del vino del furore e della collera del Dio onnipotente:* il che ben dà luogo a presumere che sia pure lo stesso Gesù Cristo che sotto questo simbolo venga rappresentato in Isaia: ma ciò non ci costringerebbe a riferire questa profezia alla sua prima venuta; perocchè il sangue di cui appare coperto in Isaia e nell'Apocalisse, non è il suo proprio sangue, ma quello de' suoi nemici; e la profezia dell'Apocalisse in cui egli così appare, riguarda in fatto gli ultimi tempi, in cui Gesù Cristo, dopo aver già riportate molte vittorie sopra i suoi nemici, verrà a compierne lo sterminio universale nell' ultimo giorno. Intorno a che bisogna notare che s. Girolamo, riferendo questa profezia alla prima venuta di Gesù Cristo, confessa di allontanarsi dal sentimento comune. Fin dal principio del suo comentario su questo testo egli avea dette queste parole, che sfuggirono all' attenzione del p. Houbigant: « Tutto ciò che si dice dalle parole, *Illuminare, Jerusalem,* fino al presente capo, *usque ad præsens capitulum,* ove dicesi: *Quis est iste qui venit de Edom,* è da » molti dei nostri riferito alla fine del mondo, ed essi sostengono che allora ciò si compirà o letteralmente, ovvero spiritualmente, poichè anche intorno a questo » discordano i pareri di molti: *Omnem hunc locum . . . usque ad præsens capitulum . . . multi nostrorum referunt ad finem mundi, in quo sive carnaliter, sive spiritualiter (diversa enim sententia plurimorum est), explenda contendunt* ». Dopo aver detto

(1) *Apoc.* XIX. 13. 15.

ciò, egli soggiunge quanto riferì il p. Houbigant: *Nos autem quia et supra in hoc eodem capitulo legimus,* Spiritus Domini super me . . . *et nunc de eodem dicitur, quod post passionem ad Patrem cruentus ascenderit, necessitate compellimur, omnia quæ dicuntur in primo accipere Salvatoris adventu.* Qui dunque si vede che s. Girolamo distingue il presente capo, *quis est iste,* ec. da quello che lo precede, *usque ad præsens capitulum,* rimontando fino a queste parole, *illuminare, Jerusalem;* di questo capo precedente egli parla quando dice che in questo stesso capo, *in hoc eodem capitulo,* si trovano le parole, *Spiritus Domini super me.* Di questo medesimo, da *illuminare* fino a *quis est iste,* parlava egli quando diceva che molti lo riferivano alla fine del mondo, e che, quanto a lui, lo riferiva alla prima venuta: *omnem hunc locum.* Se dunque s. Girolamo qui si è ingannato, l' errore sta solo in ciò, che credendo forse di veder qui Gesù Cristo coperto del suo proprio sangue, egli pensò che il presente capo, *præsens capitulum,* dovesse, come il precedente, riferirsi alla prima venuta di Gesù Cristo: forse egli non rifletteva abbastanza in quell' istante a ciò che la continuazione del testo dice espressamente, che cioè questo sangue era quello de' suoi nemici: *Et aspersus est sanguis eorum super vestimenta mea*(1). Ma quando dopo ciò egli aggiunge: *Neque enim fieri potest, quod plerique nostrorum facere nituntur, ut varientur tempore, quæ operibus copulata sunt,* confessa che la maggior parte degli interpreti cristiani, *plerique nostrorum,* supponendo anche che quanto precede dovesse riferirsi alla prima venuta di Gesù Cristo, riferivano alla fine del mondo il presente capo che da lui è riportato alla prima venuta del nostro Salvatore. Se dapprincipio egli disse che molti riferivano alla fine del mondo tutto ciò che precede, da *illuminare, Jerusalem,* fino a *quis est iste,* s' intende che alcuni lo riferivano alla fine del mondo, mentre altri in maggior numero, *plerique nostrorum,* lo riferivano alla prima venuta di Gesù Cristo, e pensavano che il presente capo, *quis est iste,* ci trasporti ad un altro tempo, alla fine del mondo: perocchè dessi erano che pretendevano

(1) *Isai.* LXIII. 3.

esservi qui cambiamento di tempo, *ut varientur tempore*, e ciò non sembrava a lui unito nel fatto, *operibus copulata*, se non perchè egli prendeva il sangue dei nemici di Gesù Cristo per quello di cui questi si era coperto nel tempo di sua passione. Se dunque noi abbandoniamo qui il sentimento privato di s. Girolamo intorno a questo testo, lo facciamo preferendo il sentimento comune da cui egli si allontanava, e che si trova fondato nelle espressioni del testo, nell' intera distinzione di questo testo dal precedente, e nel parallelo di questo testo con quello dell'Apocalisse.

Due precauzioni da prendersi per non separare ciò che il profeta unisce, e non unire ciò che egli separa.

Conchiudiamo adunque che nel considerare il legame e l' ordine delle diverse parti che compongono i discorsi de' profeti, bisogna del pari aver cura di non separare ciò che essi uniscono, e di non unire ciò che essi separano. Affinchè si possano evitare questi due difetti, si dee porre attenzione alle persone di cui essi parlano, od alle quali parlano, od agli avvenimenti che predicono. Vi sono pertanto due precauzioni a prendersi intorno a ciò: la prima è di non ingannarsi intorno alle persone di cui il profeta parla, od alle quali parla: la seconda di ben distinguere gli avvenimenti ch' egli predice.

Prima precauzione: non ingannarsi intorno alle persone di cui il profeta parla, od alle quali egli parla.

La prima precauzione è adunque riposta nel non ingannarsi intorno alle persone di cui il profeta parla, od alle quali egli parla, « Perocchè (dice qui il p. Houbigant) è » facile il prendere abbaglio, sendochè i profeti soventi » volte indicano le persone sotto a questi nomi, *Giacob-* » *be, Israele, Ephraim, Giuda, Sionne, Gerusalemme, il* » *servo di Dio, il popolo di Dio;* e questi nomi, nelle » profezie che risguardano la nuova legge, dinotano in » vero la Chiesa cristiana; ma nella Chiesa cristiana essi » significano ora i Giudei che credettero in Gesù Cristo » al tempo della pubblicazione dell' Evangelo, ora quelli » che a lui ritorneranno alla fine dei tempi, ora i Gen- » tili stessi; e fra costoro ora quelli che furono chiamati » pei primi alla fede, ora quelli che la abbracciarono, ed » ora quelli che dappoi un giorno la abbraccieranno: per » modo che se non si distinguono accuratamente queste » diverse persone, ne risulteranno molti errori su questo » punto: *Quæ omnes personæ nisi caute discernuntur, exo-* » *rientur de illis multi errores* ». Si potrebbe aggiu-

gnere, che sotto il nome di servo di Dio si dinota talvolta non il profeta che parla, nè il popolo di Dio, ma il Messia, che altresì è talvolta indicato col nome stesso d' *Israele*, come provano i due seguenti esempii.

Infatto il primo esempio allegato dal p. Houbigant è preso da queste parole che leggonsi in Isaia: *Ecce servus meus, suscipiam eum; electus meus, complacuit sibi in illo anima mea: dedi spiritum meum super eum; judicium gentibus proferet* (1). Egli riprende qui molto giudiziosamente Grozio, il quale, senza considerare l'intimo legame di questi differenti caratteri, pretende che tali parole convengano non solo al Messia, ma anche ad Isaia, il quale, secondo lui, rappresentava il Messia nel modo che gli era possibile; per cui queste parole, *judicium gentibus proferet* possono significare, secondo Grozio, *judicia mea in Medos et in Babylonios enuntiabit.* « Ma qui si può domandare (dice il p. Houbigant) se » Isaia rappresentasse Gesù Cristo, annunziando i giudizii » di Dio, mentre Gesù Cristo gli ha non solo annunziati » col predirli, ma esercitati coll' eseguirli: perocchè essendo queste due funzioni totalmente diverse, non si » può accordare che Isaia esercitandone una, abbia rappresentato Gesù Cristo, il quale dovea esercitarne l'altra ». Da questo primo errore Grozio fu trascinato in un altro, quando applica ad Isaia anche queste parole: *Complacuit sibi in illo anima mea;* « parole che nei libri santi (secondo la nota del p. Houbigant) non trovansi dette nè nel senso proprio, nè nel senso figurato, » relativamente a veruno di coloro che rappresentarono » più chiaramente il Messia colle loro azioni, o per le » promesse che loro vennero fatte, quali furono Davide » e Salomone ».

In qual senso debbasi prendere il testo di Isaia, XLII, 1. G. C. solo ne è l'oggetto.

Il p. Houbigant cava un secondo esempio dal capo XLIX d' Isaia preso per intero. Ed a prima giunta egli osserva molto giudiziosamente la falsa interpretazione di Grozio, il quale vuole che tutto questo capitolo si riferisca ad Isaia, senza alcun riguardo al legame delle diverse parti di questa profezia, in cui si trovano caratteri che non possono convenire ad Isaia; caratteri che non sono ap-

In qual senso si debbano prendere le due profezie che dividono il capitolo XLIX di Isaia. Diverse interpretazioni di questo testo.

(1) *Isaia* XLII. 1.

plicabili che al Messia, e che troviamo avverati in Gesù Cristo. Egli insiste specialmente su queste parole: *Et dixit mihi: Servus meus es tu, Israel.* Rimprovera Grozio di convertire questo vocativo *Israel* nel dativo *Israeli*, onde poterlo applicare ad Isaia, col dire che Dio lo scelse ad esser suo servo in favor d'Israele. Il p. Houbigant osserva molto giudiziosamente che servendosi il testo del vocativo, *Israel*, e non essendo questo vocativo applicabile ad Isaia, ne consegue che questa profezia non risguarda già il profeta, ma il Messia, Gesù Cristo, il quale vien qui chiamato *Israele*, come altrove è chiamato *Davide*, essendo egli veramente quegli che fu rappresentato nella persona di Davide e in quella di Giacobbe che fu chiamato Israele, e che è il padre di tutta la casa d'Israele secondo la carne, come Gesù Cristo è il padre di tutta la casa d'Israele secondo lo spirito. Lo stesso interprete rimprovera ancora a Grozio di essersi ingannato intorno alle promesse fatte a Sionne dal ỷ. 14 di questo capo sino alla fine. Grozio suppone che queste promesse riguardino letteralmente il monte di Sionne, e che esse abbiano avuto il compimento al ritorno dalla schiavitù. Il p. Houbigant insiste molto giudiziosamente sull' insufficienza di questo compimento, che rimase molto al di sotto della magnificenza delle idee espresse dal profeta; e ne conchiude che questi due errori di Grozio intorno ad *Israele* ed a *Sionne* fecero interamente perdere a quest' interprete il vero oggetto delle profezie contenute in questo capo, di cui ecco l'analisi: « Gesù Cristo è qui introdotto per prosopopea: è » egli stesso che parla per annunziare che viene a recare non solo a' Giudei, ma anche ai Gentili la grazia » della salute. Sotto il nome di *isole, insulæ*, invita egli » tutte le nazioni per predir loro che fin dal seno di sua » madre egli verrà chiamato con un nome che sarà pro» prio di lui solo, col nome stesso di *Gesù*, che signi» fica Salvatore, ỷ. 1; che egli sarà *il servo di Dio* » suo Padre, ma in modo che Dio suo Padre troverà in » lui la sua gloria, ỷ. 3; che quantunque egli debba » travagliare in vano, ỷ. 4, per convertire i Giudei e » per condurre la sua nazione a credere in lui; nondi» meno egli non mancherà di trovare la ricompensa dei

» suoi travagli nei frutti di sua missione; che in vero » egli sarà esposto al disprezzo, ỳ. 7, durante la sua » vita mortale, e che sarà fatto segno dell' odio de' suoi » fratelli; ma che verrà nondimeno in seguito il tempo » in cui i re lo adoreranno; che dopo ciò Sionne, ossia » la nazione Giudea, dirà: *Il Signore mi ha abbandonato*, ỳ. 14; ma che in appresso avverrà che Gerusalemme sarà ricostruita, e riceverà nel suo seno una » sì grande moltitudine di cittadini, che essa dirà: Il » luogo in cui io mi trovo è troppo angusto, ỳ. 20 ». E qui il p. Houbigant ritorna ancora molto giudiziosamente a ragionar contro Grozio, facendo osservare come questo critico moderno abbia a bella posta trascurato di spiegare queste ultime parole, perocchè dopo che i Giudei furono ritornati da Babilonia, non solo non si diceva in Gerusalemme: *il luogo è troppo angusto;* ma bensì all' incontro questa nuova città mancava di cittadini, per modo che Nehemia fu costretto a fare una legge, per la quale la decima parte del popolo venisse a stabilirsi in Gerusalemme, e tributava molte lodi a coloro che non ricusavano di porvi il loro domicilio. Ma si è dovuto rilevare che il p. Houbigant fece qui comparire le speranze di un compimento letterale delle promesse in favor de' Giudei al tempo del lor ritorno alla fede, fino a dire espressamente che allora *Gerusalemme sarà ricostruita*, e che dessa avrà allora un sì gran numero di abitanti, che potrà dire: *Angustus est mihi locus.* Noi passiamo ad esaminare questo punto, continuando a seguir le sue note a questo testo.

Dopo avere con molto giudizio e con molta profondità confutato gli errori di Grozio, egli soggiugne: « Altri » interpreti in altro modo si ingannarono intorno a que» sto capo XLIX, in ciò che concerne le persone, vo» lendo ciascuno adattare il testo alla sua particolare opi» nione. Al ỳ. 14 e seg. Sionne dice: *Dereliquit me* » *Dominus*, e Dio le risponde: *Numquid oblivisci po*» *test mulier infantem suum?* Munster, e dopo lui Cla» rio, credono che questi sieno i lamenti che la Chiesa » sparge relativamente a ciò che di essa appare nell' e» sterno, mentre internamente è consolata dalle divine » promesse, e sa che sarà sempre meno abbandonata da

» Dio, di quello che un fanciullo nol potrebbe essere » da sua madre. Foreiro ciò intende de' Giudei, i quali, » mentre i Gentili sono chiamati alla fede, non se ne stanno » paghi ad un ristabilimento che si limita ad una gene- » razione spiritnale, e domandano il compimento lette- » rale delle promesse che risguardano il moltiplicarsi dei » loro figli, per modo che non *prendendo amore che alle* » *cose carnali*, si affliggono in veder Gerusalemme sempre » desolata, Grozio non vi scorge altro che Gerusalemme » distrutta da Nabuchodonosor, e consolata dalle parole » che le rivolge Isaia, promettendole che essa verrà ri- » fabbricata al tempo di Ciro e de' suoi successori. Que- » sti tre interpreti (prosegue il p. Houbigant) si ingan- » nano: *Illi tres aberrant;* Munster, perchè prende Sionne » per la Chiesa, in guisa che egli non fa qui alcuna di- » stinzione di persone, mentre, quand' anche Isaia abbia » da prima profetizzato intorno le nazioni che doveano » essere chiamate alla fede, le quali furon da lui dise- » gnate col nome di isole, *insulæ*, qui al contrario » egli parla non delle isole, ma di Sionne, non venendo » mai questi due nomi presi l' uno per l' altro. Munster » s' inganna anche nel supporre che questi siano i la- » menti della Chiesa relativamente a ciò che di essa ap- » pare nell' esterno, *secundum externam faciem;* il che » non corrisponde alle consolazioni che seguono: *Pro-* » *pere venient qui te ædificabunt; qui te diruerant, a te* » *exibunt*, poichè si videro e si vedono ancora esistere » nella Chiesa coloro che la affliggono, ben lungi che si » sieno veduti giugnere prestamente coloro che doveano » riparare le sue rovine: *quandoquidem extitere, et adhuc* » *extant in Ecclesia qui eam divexant, nedum propere* » *venerint qui eam ædificaturi erant.* Foreiro pure si in- » ganna in più d' un modo, poichè dopo avere inteso sotto » il nome di *Sionne* coloro che furono chiamati fra i » Gentili, non si potevano più sotto lo stesso nome in- » tendere i Giudei, non potendo *Sionne* significare ad » un tempo i Giudei ed i Gentili, mentre i Gentili sono » dinotati dalle *isole*. Nè egli poteva più intendere sotto » il nome di *Sionne* i soli Giudei, che *non amano se* » *non le cose carnali*, perchè dappoi Iddio consola i » Giudei a cui parla; ed egli non li consolerebbe, se

» essi non bramassero che beni terreni : *non eos consolaturus, si nihil nisi terrena bona concupiscerent.* Infine noi già abbiamo (dice il p. Houbigant) confutato » Grozio, il quale vuole che il nome di *Sionne* signifi- » chi Gerusalemme distrutta dai Babilonesi, e della quale » Ciro comandò il ristabilimento, mentre non si possono » applicare a questa Gerusalemme rifabbricata per co- » mando di Ciro quelle parole : *Angustus est mihi locus.* » È d' uopo adunque intender ciò di un' altra *Sionne,* » cioè di altri Giudei, i quali, dopo la conversione dei » Gentili alla fede, si lamentano perchè Dio sembra ab- » bandonarli : perocchè siccome al principio del capo » si trova una prosopopea, colla quale nostro Signor » Gesù Cristo parla ai Gentili, così alla fine si trova » un' altra prosopopea, colla quale tutta la nazion giudea » narra il suo abbandono, e riceve le promesse di sua » vocazione alla fede, e del suo ristabilimento. *Ut enim,* » *capite incipiente, facta est prosopopœia Christi Domini* » *loquentis, ita, desinente, alia prosopopœia inducitur* » *universæ nationis Judæorum, quibus deinde promissio-* » *nes dantur de sua gente ad fidem vocanda et restau-* » *randa* ».

Importanti osservazioni di s. Girolamo intorno a questo testo d'Isaia. Conseguenze che ne risultano per la intelligenza delle due profezie contenute in questo capo. Le magnifiche promesse fatte a Sionne appartengono alla Chiesa di Gesù Cristo.

Consultiamo s. Girolamo, ed egli ci dirà che invero la prima parte di questa profezia si riferisce al Messia, e per riguardo a ciò non havvi difficoltà; ma che in quanto alla seconda si tratta di *Sionne;* ed è d' uopo ricordar ciò ch' egli ripetè sovente, che nelle sacre Scritture *Gerusalemme* e *Sionne* devono intendersi *in quattro maniere.* Sembra che le particolarità di queste quattro maniere si sieno qui alterate nel suo comentario; che è però ben espresso in ciò ch' egli dice all' occasione del capo XVI di Ezechiele (1) : « *Quatuor modis intelligi* » *potest Jerusalem;* o è quella che fu incendiata dai Ba- » bilonesi e dai Romani, *vel hæc quæ Babylonio et Ro-* » *mano igne succensa est;* o è la Gerusalemme celeste, » che è l' assemblea dei primogeniti, *vel cœlestis primi-* » *tivorum;* o è la Chiesa, che sotto questo nome vien » dinotata come visione di pace, o godimento della pace, » *vel Ecclesia quæ interpretatur visio pacis;* od è l' ani- » ma di ciaschedun fedele, che per la fede guarda Dio,

(1) *Hier. in Ezech.* XVI. *tom.* III.

» *vel animæ singulorum qui fide cernunt Deum* ». Questo testo di s. Girolamo sembra dover rischiarare ciò che noi leggiamo nel suo comentario intorno al capitolo XLIX d' Isaia in questi termini: « Nel primo senso, secondo » i Giudei, è la Gerusalemme terrena, sulla quale Gesù » Cristo piange nell' Evangelo: *Uno* (*modo*), *juxta Judæos, quam plangit Dominus in Evangelio*. Nel secondo » senso è l' assemblea dei santi: *Secundo, sanctorum est* » *congregatio*. Nel terzo senso è la moltitudine degli angeli: » *Tertio, appellatur Jerusalem multitudo angelorum*. Nel » quarto senso è quella Gerusalemme, cui i Giudei ed » i nostri giudaizzanti, secondo l' Apocalisse di s. Gio» vanni da loro non intesa, credono debba discendere » dal cielo tutta sfolgorante d' oro e di pietre preziose, » e della quale essi credono vedere i confini e l' immensa » estensione descritta nell' ultima parte di Ezechiele: *Quar*» *to appellatur Jerusalem, quam Judæi et nostri judai*» *zantes juxta Apocalypsim Joannis, quam non intelli*» *gunt, putant auream atque gemmatam de cœlestibus* » *ponendam, cujus terminos et infinitam latitudinem etiam* » *in Ezechielis ultima parte* (*putant*) *describi* (1) ». È evidente che s. Girolamo rigetta quest' ultimo senso, e che esso è totalmente diverso da quello che egli dà per quarto nel suo comentario intorno ad Ezechiele, e che ha per oggetto l' anima di ciascun fedele: *Animæ singulorum qui fide cernunt Deum*. Havvi dunque luogo a presumere che fosse questo il senso ch' egli avea messo parimente per quarto nel suo comentario intorno ad Isaia, e che i copisti avendo qui omesse alcune linee, abbiano riportato al quarto senso ricevuto da s. Girolamo, ciò che questo santo Dottore dice dopo quest' altro senso cui egli non ammette, ma che lascia a' Giudei ed ai giudaizzanti. Checchè ne sia, non si può dubitare che per riguardo alla spiegazione di questa profezia del cap. XLIX, in cui si tratta di *una Sionne che sembra abbandonata da Dio*, egli la intende nel secondo senso che concerne l' *assemblea dei santi*, e dichiara eziandio « che » intorno a ciò non havvi alcun dubbio, che questa » fosse quella che era anche da principio in mezzo dei

(1) *Hieron. in Isai.* XLIX. *tom.* III, *col.* 355.

» Giudei, e che diventò feconda per la predicazione degli » apostoli: *Nunc diligentius intuendum est quæ ex quatuor dixerit Sion*: Dereliquit me Dominus, et Dominus oblitus est mei: *nec dubium est quin congregatio sanctorum quæ prior* (forse *prius*) *fuerat in Judæis* ». Così il pensiero di s. Girolamo rassomiglia molto a quello di Clario, che non bisogna confondere con Munster, di cui era contemporaneo. Munster era teologo protestante; Clario era teologo cattolico, e verisimilmente egli prese niente in prestanza da Munster; ma camminando sulle vestigia di s. Girolamo, egli credette di qui scorgere in Sionne la Chiesa stessa, *la congregazione de' santi*, con questa differenza però, che s. Girolamo l' intendeva qui della congregazion de' santi nei secoli che precedettero Gesù Cristo, mentre Clario l'intende della congregazion de' santi ne' secoli posteriori a Gesù Cristo, o meglio ancora in que' secoli di tiepidezza predetti da Gesù Cristo riguardo agli ultimi tempi: per modo che s. Girolamo applica al tempo della vocazion de' Gentili il compimento delle promesse che l' interpretazion di Clario rimanda agli ultimi tempi, al tempo cioè in cui Dio compenserà con abbondanza tutte le perdite della Chiesa colla conversion del popolo giudeo, e con quella di una innumerevole moltitudine di Gentili, che saranno allora chiamati alla fede fra tutte le nazioni della terra. Ma ciò che qui importa moltissimo di notare si è che in questi due sensi le promesse fatte a *Sionne* sono attribuite alla Chiesa stessa, e che siccome sì nell' uno che nell' altro senso i suoi mali sono mali spirituali, che consistono nella scarsezza de' giusti e de' santi in mezzo ad una moltitudine di perversi; così nell' uno e nell' altro senso le consolazioni di lei sono consolazioni spirituali, che consistono nella promessa di una spirituale fecondità, che ebbe già luogo nello stabilimento della Chiesa, e che si rinnoverà sulla terra alla fine dei tempi. Sarebbe un ingannarsi del tutto, ed un ricadere propriamente nelle false idee dei giudaizzanti, il trasportare a' Giudei sotto il nome di *Sionne* e di *Gerusalemme* le promesse che sotto questi nomi medesimi sono fatte alla Chiesa di Gesù Cristo. Non bisogna confondere le *isole*, i cui popoli furono chiamati alla fede e condotti alla Chiesa di Gesù Cristo, con *Sionne* che è

la Chiesa stessa di Gesù Cristo, alla quale essi furono condotti e nella quale essi entrarono: così pure non bisogna confondere la Chiesa di Gesù Cristo dinotata sotto il nome di *Sionne*, ed alla quale sono fatte le promesse del Signore, coi Giudei che vi saranno un giorno condotti, e che diventeranno anch' essi, come noi, suoi figli per lo spirito della fede. Questi sono disegnati nei profeti sotto i nomi d' *Israele*, d' *Ephraim* e di *Samaria*, mentre la Chiesa viene rappresentata sotto i nomi di *Giuda*, *di Sionne* e di *Gerusalemme*. Con queste distinzioni necessarie per l'intelligenza delle profezie, scompaiono tutte le difficoltà che il p. Houbigant fece nascere contro coloro che dietro l' esempio de' santi dottori riconoscono ne' profeti, ed anche qui specialmente, sotto il nome di *Sionne*, la Chiesa di Gesù Cristo, e nell' istesso tempo si scopre l' illusione dei falsi sensi a cui ci conducono i Giudei ed i giudaizzanti, trasportando a' Giudei, sotto il nome di *Sionne*, queste magnifiche promesse. Tutto allora segue con ordine dal principio sino alla fine di questo capitolo XLIX d' Isaia. Nei primi tredici versetti Gesù Cristo chiama i Gentili per farsi da loro conoscere, ed annunziar loro la felice nuova della salute, ed ivi egli narra tutte le notizie della redenzione degli uomini, e dello stabilimento della sua Chiesa. A questi secoli felici per una spirituale fertilità, succedono nel ℣. 14 e seguenti i secoli tristi, in cui la Chiesa vede diminuirsi il numero de' fedeli suoi figli. Allora Gesù Cristo la indica sotto il nome di *Sionne*, consolandola in primo luogo colla promessa di non mai abbandonarla, in secondo luogo colla promessa di darle, prima della fine de' secoli, una fecondità prodigiosa, di cui ella stessa andrà maravigliata. Le particolarità di queste maraviglie riempiono tutto il restante del capo, senza che per ispiegarlo sia necessario di ricorrere alle idee materiali e carnali di coloro, cui s. Girolamo chiama *nostri giudaizzanti*.

In qual senso debbasi prendere la profezia del capo LXII di Isaia. Diverse interpretazioni di questa profezia.

Ai due esempii precedenti tolti dalle persone di cui parlano i profeti, il p. Houbigant ne aggiunge due altri presi dalle persone alle quali parlano i profeti. E sulle prime egli ci trasporta al cap. LXII d' Isaia che comincia con queste parole: *Propter Sion non tacebo, et propter Jerusalem non quiescam*. In questi due membri *Sionne* e *Ge-*

rusalemme sono nomi paralleli, e per conseguenza, secondo lo stile ordinario dei profeti, questi due nomi significano qui le stesse persone; trattasi adunque di sapere quali siano queste persone. « Primieramente (dice qui » il p. Houbigant) il ŷ. 2 fa intendere che questa *Ge-* » *rusalemme è quella che il Signore chiamerà con un* » *nuovo nome*, e della quale tutte le nazioni vedranno » la gloria: *Videbunt autem ultionem tuam omnes gen-* » *tes, et omnes reges gloriam tuam; nuncupaberisque* » *nomine novo, quod os Domini nominabit* (così ap- » punto traducendo quest' interprete). Questo elogio di » Gerusalemme può (dice egli) applicarsi alla Chiesa » di Gesù Cristo, siccome formata di soli Giudei, o di » Giudei e di Gentili convertiti alla fede. Perlochè biso- » gna anche esaminare se questo nome dinoti ad un tempo » i due popoli insieme, o solo l' uno dei due. Al ŷ. 4 » si legge: *Non amplius de te dicetur: Hæc est illa dere-* » *licta* (continua ancora la versione del p. Houbigant). » Quest' attributo *derelicta* non può (dice egli) appar- » tenere ai Gentili prima che divenissero fedeli; peroc- » chè quella che qui vien detta *abbandonata* è la stessa » che fu poc' anzi chiamata *Gerusalemme*, nome che indica » la città in cui è onorato ed adorato il vero Dio. Dun- » que questo nome non può qui significare i Gentili » abbandonati da Dio, e dati all' idolatria; per cui ne » segue che questo nome indica la nazion giudea altre » volte fedele, e poscia *abbandonata* da Dio e data in » balía di sua incredulità, ma che ricondotta alla fede, » riceverà da Dio un nuovo nome, e sarà coperta di glo- » ria al cospetto di tutta la terra. Ma di qual gloria? » Poichè se della sola gloria di sua fede, allora non » rimane più nulla a cercarsi, tale infatti essendo stata » la gloria di non pochi Giudei nella nascita della Chiesa. » Ma la continuazione dimostra che la profezia d' Isaia non » si limita già alla sola fede della nazion giudea, perocchè » al ŷ. 4 si è detto: *Nec de terra illa dicetur: Hæc* » *est illa devastata*; ed al ŷ. 8: *Juravit Dominus se num-* » *quam frumentum tuum hostibus tuis daturum, nec vinum* » *in quo laborasti, filios alienigenæ bibituros*. La terra » che non è più devastata significa la terra stessa dei » Giudei, e non le loro persone; parimente il frumento

» ed il vino che a questa terra si attribuiscono, dinotano » l'abbondanza de' suoi prodotti. Se per questa *terra* » *devastata* credesi di poter intendere la religione inde- » bolita presso i Giudei prima della nascita di Gesù » Cristo, si dovrà fors' anche intendere pel *frumento* la » religione, od il frutto della religione? Il frumento dei » Giudei ben era stato dato ai loro nemici; ma la vera » religione non era mai stata trasferita presso quei popoli » infedeli, prima della nascita di Gesù Cristo. E che » dovrebbe dirsi del *vino* che da' Giudei sarà trasportato, » e cui più non berranno i loro nemici? Il vino che si » trasporta, e che vien riposto nelle celle, è desso accon- » cio a poter presentare la religione e i doni della gra- » zia? Bisogna dunque assolutamente convenire che questa » profezia predice non solo la fede de' Giudei, ma anche » il florido loro stato, che sarà ammirato da tutte le » nazioni come il più grande miracolo di Dio: sarà que- » sto come il segnale e lo stendardo che Dio innalzerà » su di essi; ed allora tutte le nazioni, abbracciando la » fede, verranno a riunirsi a' Giudei, come ci fa co- » noscere la fine del capo. È quasi impossibile che » dopo aver ben considerato tutta la serie di questo di- » scorso, si possa ancora seguire il sentimento di que- » gli interpreti che ciò intendono di un altro stato di » Giudei, e specialmente dello stato in cui essi un tempo si » trovarono ». Qui il p. Houbigant corregge molto giu- diziosamente Grozio, il quale riferisce questo cap. LXII d' Isaia al ristabilimento di Gerusalemme dopo la schia- vitù di Babilonia, e mostra benissimo come quel ristabi- limento fosse inferiore a queste magnifiche promesse. Ma egli attacca parimente Foreiro, il quale, secondo lui, cade in un altro errore intorno a questo capitolo, cui questo teologo confessa esser difficilissimo. L'errore che il p. Houbigant rimprovera qui a Foreiro è d'aver creduto di ravvisare in questa profezia la Chiesa stessa, e non tanto quella de' Giudei, quanto quella de' Gentili convertiti dagli apostoli, « quantunque sia certo, come » da noi si è già veduto (dice il p. Houbigant), che » questo discorso è rivolto a' Giudei, e non ai Gentili ».

Che dirà qui il p. Houbigant, se noi lo richiameremo alla sua propria testimonianza? Infatti nelle sue note a

questo capitolo, allo stesso ℣. 2, dopo aver rigettata l'applicazione di questa profezia al tempo di Ciro, egli conchiude: « Questo non si deve adunque intendere di » alcun'altra liberazione, fuorchè di quella operata dal » nostro Signor Gesù Cristo, e che ebbe il suo princi- » pio nella stessa città di Gerusalemme, e che ben pre- » sto dopo risplendette per tutto l'universo: fu in que- » sta città di Gerusalemme che i discepoli di Gesù Cri- » sto cominciarono ad essere chiamati Cristiani ». *Ergo non alia hic liberatio intelligenda; quam ea quam fecit Christus Dominus, quæque habuit exordium in ipsa urbe Jerusalem, nec multo post toto in orbe increbuit. Ex urbe Jerusalem primum nominati sunt Christiani.* Secondo san Luca, negli Atti, fu in Antiochia che i discepoli cominciarono ad essere chiamati Cristiani; ma è molto credibile che questo nome passasse tosto ai fedeli di Gerusalemme; e ciò che molto importa è che il p. Houbigant confessa essere stato allora che il popolo di Dio cominciò veramente a cambiar di nome, e che questo è il compimento della profezia che qui si trova. Al ℣. 4 egli suppone che « questa donna che fu abbandonata, e che nol sarà » più, sia la Sinagoga, la quale essendo divenuta sposa » del Signore per l'alleanza fermata con lei da Dio, era » stata in appresso abbandonata da Dio, il quale allora » la ricercava e la riceveva di nuovo, rendendola madre » de' Cristiani »: *Hæc Synagogam demonstrant, quam inter et Deum fædus intercesserat, quasi matrimonii jure, quæque deinde fuerat relicta, demum fuit requisita et recepta, et facta mater Christianorum.* Molte cose vi sarebbero a dire su questo, ma ciò che importa di notare è che il p. Houbigant cerca anche qui il compimento di questa profezia nei tempi della Chiesa nascente. Ma al ℣. 8 v'ha un'altra osservazione ancor molto più importante intorno al soggetto di questa promessa che Dio fa con giuramento di non più dare il frumento ed il vino de' figli di Gerusalemme ai loro nemici. Il p. Houbigant mostra nuovamente ch'egli è impossibile l'applicare questo ai Giudei ritornati da Babilonia, e che nondimeno questa promessa è del numero di quelle che sono indipendenti da qualunque condizione; donde egli conchiude che « questo *frumento* e questo *vino* non sono che una

» pura ombra di beni spirituali, per significare che la » nuova Gerusalemme, ossia la Chiesa di Gesù Cristo, » non andrà mai priva di ciò che è necessario alla salute; » e la promessa (soggiunge egli) ne è fatta a Geru- » salemme, sia perchè i Giudei devono essere partecipi » di queste promesse celesti, sia perchè le promesse » fatte alla città di Gerusalemme erano un' ombra delle » cose future ». *Ex quo sequitur esse in pane ac vino meram umbram spiritualium rerum, ut significetur, Jerusalem novam, seu Ecclesiam Christianorum rebus ad salutem necessariis numquam privatum iri: et propterea promissionem fieri ad Jerusalem, tum quia Judæi participes futuri erant cœlestium promissorum, tum quia promissa urbi Jerusalem facta* umbra *erant futurorum.* Finalmente al ỿ. 10, dopo aver dimostrato che il Salvatore promesso a Sionne non è Ciro, ma è il Messia, egli aggiunge in due parole: « Questa profezia riguarda, » 1.° la vocazion de' Gentili: 2.° la conversion de' Giu- » dei alla fede »: *Prædicitur hoc loco, 1.° vocatio gentium; 2.° Judæorum ad fidem conversio.* Ecco dunque anche qui per lo meno la confessione di un compimento di questa profezia nella vocazion de' Gentili. Rimane da esaminare se questa profezia possa egualmente aver relazione alla futura conversione de' Giudei. Ma prima consultiamo s. Girolamo.

Importanti osservazioni di s. Girolamo su questo testo di Isaia. Conseguenze che ne risultano per l' intelligenza di questa profezia. Essa può riferirsi alla prima ed alla seconda venuta di Gesù Cristo. Ma sì nell' uno che nell' altro senso Sionne rappresenta la Chiesa.

Questo santo Dottore riconosce in questa profezia Gesù Cristo, come il Salvatore promesso alla figlia di *Sionne*; e riferisce quest' intero capitolo alla prima venuta di questo divin Salvatore. Nella persona di *Sionne* egli riconosce la Chiesa stessa di Gesù Cristo; il nuovo nome che dessa ricevette è che invece di esser chiamata *Sionne* e *Gerusalemme*, fu chiamata *la Chiesa di Gesù Cristo*, e il corpo mistico del Signore: *Pro Sion et Jerusalem, vocaberis Ecclesia et Dominicum* (1). Perciocchè i suoi figli invece di essere chiamati Giudei, saranno chiamati Cristiani: *Pro Judæis appellabuntur Christiani.* Egli passa leggiermente sulla *terra di Sionne*, senza darne spiegazione; ma insiste specialmente sul *frumento* e sul *vino*, che non saranno dati, come prima, in

(1) *Hieron. in Isai.* LXII, *tom.* III, *col.* 460. Gli antichi chiamavano la Chiesa *Dominicum*, sottintendendo *corpus*, il corpo mistico del Signore.

preda ai nemici: riconosce in essi l'immagine del frutto delle fatiche, e secondo il suo opinare, mentre i Giudei per le loro infedeltà perdevano *il frutto delle loro fatiche*, i Cristiani invece per la loro fedeltà lo conserveranno; invece che la ricompensa promessa ai Giudei era stata loro rapita dai demonii, loro veri nemici, che ne li defraudavano, facendoli precipitare in prevaricazioni che provocavano su di essi la collera del Signore; i Cristiani all'incontro, fedeli alla loro vocazione, riceveranno la ricompensa delle loro opere in questo mondo medesimo, ed anche più perfettamente nel regno celeste. Intorno a ciò che poscia fu comandato, di preparare la via al popolo che deve venire, e ricevere dal Salvatore la ricompensa promessa, s. Girolamo dice: « I semi-» Giudei, *semi-Judæi*, sostengono che ciò si compirà ne-» gli ultimi tempi, quando *la pienezza delle nazioni es-» sendo rientrata* nella Chiesa, *tutto Israele deve andar » salvo*, ritornando al Signore. Altri credono che ciò non » si compirà che nel regno de'cieli, dove saravvi la vera » felicità, e dove ciascuno riceverà secondo i proprii me-» riti. Noi però, *nos autem*, possiamo, continuando la » spiegazione già cominciata, intendere ciò anche della » prima venuta di Gesù Cristo: *Nos autem, secundum » cœptam explanationem, possumus hæc et in primo ad-» ventu intelligere* (1) ». È notevole che s. Girolamo abbandona qui ai semi-Giudei, ossia ai Cristiani giudaizzanti, l'interpretazione materiale e carnale, giusta la quale riferisce questo testo al tempo della futura conversione de' Giudei. Egli non riconosce qui che due interpretazioni ammissibili: una che riguarda la prima venuta di Gesù Cristo, e l'altra che ha per oggetto la seconda. Egli adotta la prima senza escludere la seconda. Ma sì nell'una che nell'altra, le promesse, secondo la regola generale giudiziosamente stabilita dal santo Dottore, si devono intendere in un senso spirituale. Gesù Cristo non promette in ricompensa a' suoi discepoli, nè in questo nè nell'altro mondo, di dar loro del buon frumento nè del buon vino; ma bensì di dar loro e in questo mondo, e ancor più perfettamente nell'altro, come spirituali ricompense di loro fatiche, la sua grazia in questo mondo, e la sua gloria nell'altro. Sì nell'una che

(1) *Hieron. in Isai.* LXII. *tom.* III, *col.* 463.

nell' altra interpretazione, *Sionne* e *Gerusalemme* sono sempre la stessa Chiesa di Gesù Cristo, considerata antica quanto il mondo, e come sussistente specialmente nella nazion giudea anche prima che comparisse Gesù Cristo, siccome lo stesso s. Girolamo ci fece osservare intorno al capitolo XLIX: *Sion... congregatio sanctorum, quæ prior* (o *prius*) *fuerat in Judæis.* Questa *Sionne*, che allora venne distinta col nuovo nome di *Chiesa Cristiana*, non deve andar confusa colla Sinagoga, composta di Giudei materiali, carnali ed increduli, che allora furono ripudiati. La *terra di Sionne* è il grembo stesso della Chiesa; questa terra è abitata da un popolo numeroso, quando il seno della Chiesa racchiude un gran numero di fedeli, e specialmente un gran numero di giusti: al contrario, quanto più il numero de' giusti e de' fedeli diminuisce, tanto più questa terra apparisce deserta e abbandonata, quantunque essa abbia infatti delle promesse che la assicurino che dessa non sarà mai veramente abbandonata da Dio. La maggior disgrazia dei Giudei in questo mondo è l' essere stati esiliati da questa terra a motivo della loro incredulità, e la loro più felice ventura sarà l'esservi ricondotti pel dono della fede. Se qui vien predetto il lor futuro ritorno, ciò non entra nelle promesse che sono fatte specialmente a Sionne; od almeno non entra che in quella di condurle una moltitudine d' uomini di tutti i popoli, e particolarmente un popolo fra tutti gli altri distinto: *Præparate viam populo... elevate signum ad populos*, ℣. 10. *Sionne* è la Chiesa; questo popolo che allora vi sarà condotto, è il popolo giudeo; ed *i popoli* sui quali verrà innalzato lo stendardo, sono tutti i popoli della terra, ai quali l' Evangelo verrà allora annunziato. Se v' ha qualche cosa la quale ci possa determinare a scorgere in questa profezia non solo la prima venuta del Salvatore, ma la seconda eziandio, essa è specialmente ciò che vien detto della sua ricompensa ch' ei reca con sè: *Ecce merces ejus cum eo*, ℣. 11; perocchè ciò appunto è quello ch' egli dice della sua seconda venuta, sulle fine dell'Apocalisse: *Ecce venio cito, et merces mea mecum est* (1). Ma anche allora sarà pur sempre vero il dire con s. Girolamo, che *Sionne* è la Chiesa.

(1) *Apoc.* XXII. 12.

Un secondo esempio arrecato dal p. Houbigant in prova degli errori che risguardano le persone alle quali parlano i profeti, è tolto dalla profezia contenuta nel capitolo XLIII di Isaia. Il profeta rivolge in esso le parole ad un popolo, che fin dal primo versetto si trova chiamato *Giacobbe* nel primo membro, ed *Israele* nel secondo: è questi un solo e medesimo popolo indicato sotto due nomi differenti nei due membri di questo versetto, secondo l'ordinario stile de' profeti. Trattasi adunque di sapere quale sia questo popolo. Sono essi forse i Giudei? Son forse i Gentili? Se si considera tutto questo capo in cui Dio, dopo aver richiamato i miracoli dell'antica legge, ne promette di nuovi che cancelleranno la memoria degli antichi, vi si scorge chiaramente queste esser promesse le quali non devono avere il loro compimento se non nella nuova legge. Al qual proposito il p. Houbigant corregge qui benissimo le false idee di Grozio, il quale si sforza di riferire tutto questo capitolo al tempo in cui i Giudei schiavi in Babilonia furono posti in libertà da Ciro, e ritornarono nella loro patria. Il p. Houbigant non ragiona mai così bene, che quando combatte gli errori di Grozio. Egli conchiude adunque con molta forza: « doversi credere, colla maggior parte degli interpreti, » che le promesse contenute in questo capo appartenga» no alla nuova legge. Rimane solo ad esaminarsi (pro» segue egli) se Isaia parli ai Gentili od ai Giudei, cioè » se egli annunzii la fede de' Gentili, o quella dei Giu» dei » : *Unum superest investigandum, an Gentiles Isaias, an Judæos alloquatur, hoc est, an prænuntiet Gentilium fidem, an Judæorum.*

In qual senso debba prendersi la profezia del capo XLIII d'Isaia. Diverse interpretazioni di questa profezia.

Qui pertanto egli assale specialmente Foreiro, il quale fin dal primo versetto pretende che in questo capitolo il profeta predica quale sarà sotto la nuova legge il popolo di Dio raccolto non solo dagli Israeliti secondo la carne, ma da tutte le nazioni della terra. Egli arresta ad ogni passo quest' interprete, per provargli che qui non trattasi dei Gentili, ma dello stesso Israele, secondo la carne; e quando al ỷ. 8 Foreiro confessa che il *popolo cieco e sordo*, di cui si parla, è il Giudeo incredulo, il p. Houbigant gli rimprovera una contraddizione che a lui sembra manifesta; « perocchè (dice egli) il profeta non

» avverte che parla di due popoli, e se voi pretendete » che egli parli delle *nazioni* nei versetti precedenti, non » ci potrete persuadere che qui egli passi subitamente al » *popolo Giudeo*, per indi ritornare alle *nazioni*, cui voi » pretendete sieno l' oggetto principale delle profezie con- » tenute in questo capo ».

Egli va anche più oltre, poichè nelle sue note a questo capitolo egli attacca di proposito l' interpretazione di s. Girolamo. « Gli Ebrei (dice questo santo Dottore [1]) » cioè i semi-Giudei, i giudaizzanti, intendono questo » della seconda venuta del Salvatore, *quando essendo* » *entrata* nella Chiesa *la pienezza delle nazioni, Israele* » *sarà salvo*. Ma noi, *nos autem*, non crediamo ciò non- » ostante che Iddio faccia qui promesse a coloro dei » quali fe' poc' anzi nota la sordità e l' acciecamento, e » de' quali annunziò le sventure e la dispersione. Così » noi richiameremo quanto abbiam detto più innanzi, che » vi sono due *Giacobbi* e due *Israeli*, l' uno secondo » la carne e l' altro secondo lo spirito; l' uno, di quelli » che non vollero credere al Salvatore, e l' altro, di quelli » che ricevettero il Figlio di Dio. Ecco pertanto ciò che » qui bisogna intendere, che il profeta rivolga il discorso » al coro degli apostoli, ed alla prima Chiesa di Gesù » Cristo, che si era formata di mezzo al popolo giudeo »: *Hoc etiam nunc intelligendum, quod provocetur apostolorum chorus, et prima Christi Ecclesia de Judeorum populo congregata*. Il p. Houbigant rimanda alle note seguenti per riguardo a ciò che resta da esaminarsi, se realmente gli Ebrei o giudaizzanti si ingannassero quando intendevano spettare agli ultimi tempi questa profezia di Isaia. Egli si limita da principio ad osservare che « dal- » l' essere stati precedentemente i Giudei dipinti come » *ciechi e sordi*, non ne consegue che Dio qui non fac- » cia loro alcuna promessa, poichè quest' *acciecamento* » de' Giudei, di cui più innanzi si è parlato, non *cadde* » che su *di una parte d' Israele, finchè la pienezza* » *delle nazioni sia entrata* nella Chiesa: così è facile » il conciliar questi diversi testi, purchè si distinguano » i tempi. E questi diversi tempi per riguardo a' Giudei » (soggiugne il p. Houbigant) sono distinti dallo stesso

(1) *Hieron. in Isai.* XLIII, *tom.* III, *col.* 323.

» Isaia; perocchè dopo aver predetto, alla fine del capitolo precedente, che la repubblica de' Giudei sarebbe distrutta dalle armi de' suoi nemici, ossia de' Romani, parla a questi stessi Giudei quando dice: Non voler temere, *Noli timere*. E ciò che prova ch' egli parla dei Giudei secondo la carne, e non di quelli che lo son per la fede, è quello ch' ei soggiugne: *Ego tradidi Ægyptum, ut redimereris, ego, pro te, Æthiopem et Saba;* parole che indicano la nazione stessa de' Giudei, e non alcuni di essi che doveano credere in Gesù Cristo. Quindi queste parole *noli timere* sono egualmente rivolte alla nazione stessa de' Giudei, a quella medesima, cui il profeta avea dipinta come *cieca e sorda*, come quella cioè che non intendeva e non vedeva il motivo per cui Dio avea distrutta la loro repubblica col ferro de' Romani. E ciò pure vien dimostrato da questo stesso passaggio *nunc autem*, essendo queste particelle congiuntive che servono a far continuare il discorso siccome egualmente rivolto a que' medesimi, a cui Isaia parlava dapprima, come se egli dicesse: Quantunque la guerra vi abbia distrutti, e voi non abbiate più repubblica, nè tempio, nondimeno confidate; giacchè verrà il tempo in cui il vostro Dio farà miracoli onde ristabilirvi ».

A favor di s. Girolamo si potrebbe rispondere, non ignorarsi già che vi sieno alcune promesse spettanti a' Giudei; ma dubitarsi che sieno appunto queste, essendo troppo chiaramente rivolte ad un popolo non solo da Dio creato e formato, ma da lui redento, e chiamato con nuovo nome, e che è veramente il suo popolo: *Noli timere, quia redemi te, et vocavi te nomine tuo; meus es tu.* Ecco tre motivi di fiducia che non appartengono che al solo popolo cristiano, e a cui solo per conseguenza è rivolto l' intero capo. Il popolo giudeo non vi interviene, al ℣. 8, che come un popolo *cieco* e *sordo*, diverso da quello a cui sono fatte le promesse. Se l' intero capitolo non trova il suo compimento perfetto nella persona degli apostoli, e nella primitiva Chiesa, composta di soli Giudei fedeli, ciò avviene perchè infatto queste promesse avranno alla fine dei tempi un più perfetto compimento, ma sempre in favore del popolo cristiano, il solo a cui convengano i tre caratteri che abbiam fatto osser-

Come sia vero che s. Girolamo non si è ingannato nell' applicare questa profezia al popolo cristiano. Il nome misterioso di Giacobbe dinota specialmente il popolo cristiano, il gentilesimo fatto cristiano.

vare. Si potrebbe aggiungere che nel popolo cui sono fatte tali promesse havvi un terzo carattere, il quale termina di provare non esser questo il giudeo, ma bensì certamente il popolo cristiano; e questo è il nome di *Giacobbe* unito a quello d'*Israele*. Il p. Houbigant conviene che questi due nomi dinotino un solo e medesimo popolo; bisogna dunque che questi due nomi possano convenir del pari al popolo stesso. Il nome di *Giacobbe* significa *soppiantatore;* ed il patriarca di questo nome fu così chiamato perchè soppiantò Esau suo fratello primogenito, a cui egli rapì il suo diritto di primogenitura e la benedizione di suo padre. I santi Padri convengono che in ciò questi due fratelli furono l'immagine di due popoli: *Esau,* che è il primogenito, rappresenta il popolo giudeo; e *Giacobbe,* che è il più giovine, e il cui nome significa il *soppiantatore,* rappresenta il popolo cristiano, il quale soppiantò, per così dire, il popolo giudeo, col rapirgli l'onore di essere il popolo di Dio, e col meritarsi colla sua fede quelle benedizioni, delle quali il giudeo si era reso indegno per la sua incredulità. Questo è anche il pensiero di s. Girolamo, il quale così si esprime nel suo comentario intorno ad Amos: « Tutto ciò che abbiamo detto di *Esau* e di *Giacobbe* » riferiamolo ai Giudei ed al popolo cristiano, perocchè » questi uomini terreni perseguitarono il loro fratello » Giacobbe, il quale li soppiantò, e tolse loro il diritto » di primogenitura (1) »: *Quidquid de Esau et Jacob diximus, referamus ad Judaeos et populum christianum: illi terreni et sanguinarii persecuti sunt fratrem Jacob, qui eos supplantavit, et abstulit primogenita.* Il nome di *Giacobbe* adunque non conviene che molto impropriamente al popolo giudeo, il quale non ha soppiantato veruno; ma conviene perfettamente al popolo cristiano, che soppiantò i Giudei, e divenne l'*Israele di Dio* per lo spirito della fede. Egli è dunque a questo popolo, il quale è veramente *Giacobbe* ed *Israele,* a cui Dio qui parla. L'espressione *et nunc,* o *nunc autem* non si oppone a questa interpretazione, bensì al contrario la conferma; poichè sin dalla fine del precedente capitolo

(1) *Hier. in Amos, c.* 1. *col.* 1078, *edit. maur.*

il Signore ha già cominciato a rivolgere il discorso a questo stesso popolo, indicato sotto i nomi di *Giacobbe* e di *Israele*. In fatto quantunque in un primo senso si possano applicare ai Giudei, a motivo del nome d'*Israele*, gli ultimi versetti del capo precedente, nondimeno il nome misterioso di *Giacobbe* al ỳ. 24 avverte che qui trattasi di un altro popolo, cui infatti il profeta distingue molto apertamente dal popolo giudeo, del quale prima aveva parlato: *Quis cæcus, nisi servus meus*, ỳ. 19? Quest'è certamente il popolo giudeo. *Ipse autem populus direptus et vastatus*, ỳ. 22; egli è ancora lo stesso popolo; intorno a ciò non v'ha dubbio. Ma al ỳ. 23 il profeta cambia oggetto, ed annunzia chiaramente ch'egli passa a parlare di cose future, posteriori cioè a quelle di cui poc'anzi parlava: *Quis est in vobis qui audiat hoc? attendat et auscultet futura.* E ciò ch'egli viene a dire riguarda il popolo, che è nel tempo stesso indicato sotto i nomi di *Giacobbe* e d'*Israele*. Il che egli nota con queste parole: *Quis dedit in direptionem Jacob et Israel vastantibus?* Così del resto, sino alla fine del capitolo. Se non si vede che il popolo cristiano abbia provati i mali qui espressi, è perchè infatti non ancora provò quelli che gli sono predetti per gli ultimi tempi. In mezzo a questi mali egli sperimenterà alla fine dei secoli che Iddio gli rivolge sul principio del capo XLIII queste consolanti parole, le quali non possono convenire che a lui solo: *Et nunc hæc dicit Dominus creans te, Jacob, et formans te, Israel: Noli timere, quia redemi te, et vocavi te nomine tuo; meus es tu.* Il p. Houbigant ci oppone il ỳ. 3, nel quale Dio dice a Giacobbe, giusta le espressioni della Volgata: *Dedi propitiationem tuam Ægyptum, Æthiopiam et Saba pro te.* Egli ama meglio di tradurre: *Ego tradidi Ægyptum ut redimereris, ego, pro te, Æthiopem et Saba;* e pretende che questo non si possa applicare che al popolo giudeo. Ma bisogna prima osservare che anche applicandolo al popolo giudeo, sarà molto difficile il mostrarne il senso; perocchè a quale avvenimento fa qui allusione il profeta? Forse alle piaghe da cui fu colpito l'Egitto, quando Iddio ne fece uscire il suo popolo? Così sembra pensarla il p. Hou-

bigant; ma allora a chi riferiremo noi queste parole: *Ego, pro te, Æthiopem et Saba?* Il p. Houbigant non lo dice, nè a lui sarebbe forse stato facile il dirlo. Si tentò di pretendere che qui non si trattasse già dell' uscita dall' Egitto, ma di Gerusalemme liberata dalle mani di Sennacherib, a cui Dio aveva dato in preda l'Egitto, e che abbandonò in seguito la Giudea, per marciar contro Zara, re d' Etiopia. Ma che si dovrà fare di *Saba?* Dovrassi forse, senza alcuna prova, supporre che i Sabei restassero involti nella sconfitta degli Etiopi, o nelle sciagure degli Egizii? Ma ciò che non può spiegarsi nel senso letterale, riferendolo al popolo giudeo, trova il suo compimento ben distinto nel senso allegorico, relativamente al popolo cristiano. Chi è l' *Egitto* in mezzo a cui Gesù Cristo, rappresentato da Giuseppe, stabilì il suo regno, e dal cui seno egli trasse il suo popolo col potente suo braccio, se non l' impero romano idolatra, cui Gesù Cristo distrusse salvando il suo popolo? Il demonio voleva trarre in rovina il popolo cristiano, e Gesù Cristo gli abbandonò i Romani idolatri: *Dedi propitiationem tuam Ægyptum;* o come si esprime il p. Houbigant, *ut redimereris;* Gesù Cristo salvò il suo popolo distruggendo i nemici del popolo suo. E che indi significar possono l' *Etiope* ed il *Sabeo,* sparsi al di là delle frontiere d' Egitto, l' *Etiope* propriamente detto all' occidente del mar Rosso, ed il *Sabeo* all' oriente, se non i popoli barbari sparsi al di là dei confini dell' impero romano, all' oriente ed all' occidente, alle due estremità del mondo? Quanti popoli rimangono in quelle regioni abbandonati alle tenebre della infedeltà, mentre Dio per una misericordia affatto gratuita fa su di noi risplendere i lumi della fede! *Dedi . . . Æthiopiam et Saba pro te.* Se i Giudei divennero *onorevoli e degni di gloria agli occhi di Dio,* ℣. 4, dappoichè diventarono il suo popolo, mercè l' alleanza ch' egli fece con essi sul monte Sinai; quanto più non conviene dessa questa prerogativa ai Cristiani, con cui egli strinse la nuova alleanza, per la quale essi divennero il suo popolo, mentre i Giudei cessaron di esserlo! Quando Gesù Cristo predice(1) che *molti verranno dall' oriente e dall' oc-*

(1) *Luc.* XIII. 29.

oriente, dal settentrione e dal mezzodì, e *sederanno al banchetto* che loro è preparato *nel regno di Dio*, non dice già che a tal fine bisognerà riunirli tutti sulla terra in un luogo medesimo; la sola fede essendo quella che aprì loro l'ingresso nel celeste regno: questo è ciò che si è veduto nei primi secoli della Chiesa, e questo è ciò che pur vedrassi alla fine dei tempi, quando Dio raccoglierà gli ultimi eletti, sì della nazion giudea, che di tutti gli altri popoli della terra. Se i Giudei furono e sono tuttora i testimonii di Dio, ỳ. 12, perchè loro furono affidati gli oracoli di Dio nell' antica alleanza, ed essi ne sono anche al presente i custodi, quanto più converrà questo titolo augusto ai Cristiani, ai quali furono non solo affidati quelli dell' Antico Testamento, come a' Giudei, ma eziandio gli oracoli del Nuovo Testamento, che da' Giudei furono rigettati e vilipesi! Se Gesù Cristo può dire ai Giudei: *Non me invocasti, Jacob; nec laborasti in me Israel*, ỳ. 22, perchè il Giudeo non invoca Gesù Cristo, nè si dà cura di conoscerlo; quanto più nol poteva egli dire al vero *Giacobbe*, alla gentilità fatta cristiana, che prima d'essere chiamata alla fede, non conosceva nè Gesù Cristo, nè Dio suo padre, nè si pigliava cura di conoscerlo! Se Gesù Cristo può dire ai Giudei: *Voi non mi avete offerti arieti in olocausto*, ỳ. 23, perchè i Giudei non offrono più verun sacrificio a Dio di lui padre; quanto più lo può dire al gentilesimo fatto cristiano, che mai non ne offrì! In breve, non vi ha alcuno dei caratteri che qui applicar si possano in qualche modo ai Giudei, il quale non possa venir applicato anche più perfettamente ai Cristiani, e specialmente al gentilesimo fatto cristiano, a cui solo propriamente si addice il misterioso nome di *Giacobbe*. Niente adunque ci costringe a rivolger in tal luogo ai Giudei que' caratteri e quelle promesse che appartengono solo al popolo cristiano.

Nel misterioso linguaggio dei profeti bisogna accuratamente distinguere le due case d'*Israele* e di *Giuda*.

Un' altra osservazione molto importante, di cui non fa parola il p. Houbigant, e che noi prendiamo ancora da s. Girolamo, è che nel linguaggio misterioso de' profeti bisogna accuratamente distinguere le due case di *Israele* e di *Giuda*, *Samaria* e *Gerusalemme*, *Ephraim* e *Giacobbe*. Nel senso letterale tutti questi nomi significano i

da, Samaria e Gerusalemme, Ephraim e Giacobbe. Sotto i nomi d' *Israele, Samaria* ed *Ephraim* vengono specialmente indicati i Giudei increduli e le società divise dalla Chiesa per l'eresia o per lo scisma. Testimonianze di s. Girolamo su questo punto.

figli di Abramo e di Isacco secondo la carne, ma considerati sotto diversi aspetti. Il nome d' *Israele* dinota le dieci tribù che si separarono dalla casa di Giuda, e che con questo scisma e colle infedeltà che esse vi aggiunsero, attirarono su di sè la collera del Signore. Le stesse tribù sono indicate sotto il nome di *Ephraim*, che dinota la più distinta fra di esse, e sotto il nome di *Samaria* che diventò la capitale di questo regno. Sotto questo punto di vista, questi tre nomi, nel senso misterioso delle profezie, dinotano specialmente i Giudei increduli, che da se stessi si separarono dalla Chiesa di Gesù Cristo, rappresentata sotto i nomi di *Sionne* e di *Gerusalemme*, di *Giuda* e di *Giacobbe*. Così, quando Osea predice la lunga riprovazione de' Giudei increduli, li indica sotto il nome di figliuoli d'Israele. *Dies multos sedebunt filii Israel sine rege et sine principe, et sine sacrificio et sine altari, et sine ephod et sine theraphim* (1). Così pure quando predice in seguito il lor futuro ritorno, lo fa ancora sotto lo stesso nome: *Et post hæc revertentur filii Israel, et quærent Dominum Deum suum, et David regem suum* (2). Più oltre, egli predice la ruina di *Samaria*, ed annunzia che i figli d' Israele allora diranno ai monti: Seppelliteci sotto di voi; ed ai colli: Cadete su di noi; *et dicent montibus: Operite nos; et collibus: Cadite super nos* (3). Gesù Cristo stesso in queste parole ne mostra le sciagure che devono cadere sui Giudei increduli (4). Donde s. Girolamo conchiude che « tutto quanto è racchiuso in questa » parte della profezia di Osea, contro le dieci tribù, o » contro tutta la casa d' Israele, può figuratamente appli- » carsi anche a tutto il popolo giudeo », cioè a tutta quella porzione di questo popolo che precipitandosi nell' incredulità per riguardo a Gesù Cristo, attirò su di sè le vendette del Signore: *Quidquid ergo nunc contra decem tribus, sive contra omnem dicitur Israel, sciamus* τυπικῶς *etiam ad totum populum posse transferri* (5). Le promesse fatte *alla casa d' Israele* sono tutte vincolate a quella della sua riunione colla *casa di Giuda*; ed ecco precisamente quelle che sono fatte ai Giudei caduti nell' incredulità, dopo Gesù Cristo: esse sono di riunirli

(1) *Osee* III. 4. — (2) *Ibid.* ỳ. 5. — (3) *Id.* X. 8. — (4) *Luc.* XXIII. 30. — (5) *Hier. in Osee* X, *tom.* III, *col.* 1005.

alla Chiesa di Gesù Cristo, rappresentata dalla casa di Giuda; di farli entrare nell' alleanza fermata colla Chiesa di Gesù Cristo, che è la vera casa di Giuda; di renderli allora partecipi di tutti i beni stati promessi a questa casa di Giuda, che è la stessa Chiesa di Gesù Cristo. Così pure importa molto di non confondere le promesse fatte alla casa di Giuda con quelle fatte alla casa d' Israele. La *casa di Giuda* rappresenta il popolo cristiano, la Chiesa di Gesù Cristo; la *casa d'Israele* rappresenta specialmente la nazion giudea, che si separò dalla Chiesa di Gesù Cristo per la sua incredulità, e che vi si riunirà un giorno per la sua fede.

Ma sotto ad un altro punto di vista, e secondo l'osservazione dello stesso santo Dottore, *Samaria* e la *casa d'Israele* separate dalla casa di Giuda, possono anche rappresentare le diverse società separate dalla Chiesa per l' eresia. Donde avviene che s. Girolamo, al principio del suo comentario sopra Michea, stabilisce per principio generale che « circa al senso mistico delle profezie, » Samaria si intende sempre per l' eresia, e Gerusalemme » per la Chiesa. *Quantum ad mysticos intellectus, Sama-* » *ria semper in hæresibus accipitur, Jerusalem in Ec-* » *clesia* (1) ». E dopo che la Chiesa greca col suo scisma troppo sventuratamente imitò lo scisma della *casa d'Israele*, si cominciò a ravvisare ciò che al suo tempo s. Girolamo non avea potuto prevedere, che cioè ad essa specialmente si può applicare ciò che i profeti dicono della *casa d' Israele* e di *Samaria*. Il pontefice Gregorio IX, scrivendo a Germano, patriarca di Costantinopoli, gli diceva: « È certo che la *divisione delle tribù* fatta con » tanta presunzione sotto Geroboamo, che, secondo la » Scrittura, fece peccar Israele, significa apertamente lo » *scisma dei Greci*; e la moltitudine delle abbomina- » zioni di Samaria significa le diverse eresie di questa » moltitudine che si separò, e che cessò di rispettare il » tempio del Signore, ossia la Chiesa romana (2) ». Da ciò deriva che poscia nell' allegoria delle tre sorelle, *Gerusalemme*, *Sodoma* e *Samaria*, di cui parla Ezechiele (3) si scoprì uno sviluppo, impossibile a scoprirsi prima

(1) *Hier. in Mich.* 1, *tom.* III, *col.* 1496. — (2) *Greg.* IX, *ep.* 6. *Conc. tom.* XI. — (3) *Ezech.* XVI. 46 *et seqq.*

di questa terribile rivoluzione che ricopiò nella Chiesa greca lo scisma di Samaria. *Gerusalemme*, come in tutte le altre profezie, vi rappresenta il popolo cristiano; le due sue sorelle, *Sodoma* e *Samaria*, cui s. Girolamo prendeva per gli eretici ed i Pagani (1), dopo questa infelice rivoluzione parve che ancor meglio potessero rappresentare la Chiesa greca, che sì infelicemente imitò lo scisma di *Samaria*, e la nazion giudea, che da Isaia stesso vien paragonata a Sodoma (2) a motivo delle sue infedeltà. Ed è ben da notarsi che nelle promesse fatte alle tre sorelle, viene indicato apertamente che esse verranno riunite in modo che *Gerusalemme* sarà la madre delle altre due: *Et dabo eas tibi in filias* (3), ciò che ben indica la preminenza che sempre conserverà la Chiesa romana su tutte le società che un giorno le potranno essere riunite. Ad essa è d'uopo unirsi, onde aver parte ai beni che le sono promessi; ed ogni società che ad essa vorrà riunirsi per partecipare delle promesse che le sono fatte, dee riguardarla come sua madre: *Et dabo eas tibi in filias;* il che finisce di provare quanto errino coloro che riferiscono ai Giudei le promesse fatte alla Chiesa di Gesù Cristo sotto i nomi di *Sionne*, di *Gerusalemme* e di *Giuda*.

Seconda precauzione: non ingannarsi intorno agli avvenimenti cui annunziano i profeti.

Importa adunque molto il non ingannarsi circa le persone di cui parlano i profeti, od alle quali essi parlano: ma una seconda precauzione del pari necessaria consiste nel ben distinguere gli avvenimenti che essi predicono, sia per non separare ciò che essi uniscono, e non unire ciò che essi separano; sia in generale per non riferire ad un avvenimento ciò che appartiene ad un altro. L'inganno intorno alle persone trae seco necessariamente anche quello che concerne gli avvenimenti. Quando taluno riferisce a *Ciro* o ad *Isaia* le profezie che risguardano *Gesù Cristo*, costui si inganna necessariamente intorno agli avvenimenti a cui le applica, e si affatica invano nel ricercare al tempo di Ciro od al tempo di Isaia ciò che non ha il suo compimento se non al tempo di Gesù Cristo. Così pure quando alcuno applica al *monte di Sionne*, alla *città di Gerusalemme*, e ai

(1) *Hieron. in Ezech.* XVI, *tom.* III, *col.* 805. — (2) *Isai.* III. 9. — (3) *Ezech.* XVI. 61.

figli di Giuda, o di Giacobbe secondo la carne, quelle profezie che sotto a questi nomi misteriosi si riferiscono alla *Chiesa* stessa di *Gesù Cristo*, al *popolo cristiano*, ed al *gentilesimo* fatto *cristiano*, questi per necessità si inganna circa gli avvenimenti che crede scoprirvi, sia come già compiti, e sia come riserbati ai tempi avvenire. Ma può anche succedere che alcuno si inganni circa gli avvenimenti, senza ingannarsi circa le persone; o che ingannandosi circa gli avvenimenti, venga per conseguenza ad ingannarsi circa le persone. Il perchè noi qui dobbiamo specialmente insistere sugli errori facili a prendersi, e che devonsi evitare in ciò che concerne gli avvenimenti predetti dai profeti.

In qual senso si debba prendere la spiegazione del sogno di Nabuchodonosor riguardante il sasso che abbatte il colosso, de' quattro imperi. Diverse interpretazioni di questa profezia.

Il primo esempio di questi errori, citato dal p. Houbigant, è preso dal capo II di Daniele, ove trovasi, nella spiegazione del sogno misterioso di Nabuchodonosor, la celebre profezia che risguarda i quattro imperi, e l'impero eterno che ad essi deve succedere. Importa qui il richiamare le espressioni del testo che sono relative a quest' ultimo impero. Daniele, dopo avere esposte le diverse parti di questa statua veduta in sogno da Nabuchodonosor e i diversi metalli di cui essa era composta, soggiunge, secondo la nostra Volgata: *Videbas ita, donec abscissus est lapis de monte sine manibus, et percussit statuam in pedibus ejus ferreis et fictilibus, et comminuit eos. Tunc contrita sunt pariter ferrum, testa, æs, argentum et aurum, et redacta quasi in favillam æstivæ areæ, quæ rapta sunt vento: nullusque locus inventus est eis: lapis autem qui percusserat statuam, factus est mons magnus, et implevit universam terram!* (1) Questo è ciò che trattasi di spiegare; ed ecco l'interpretazione che ne dà Daniele: *In diebus regnorum* (o secondo il testo originale, *regum*) *illorum suscitabit Deus cœli regnum, quod in æternum non dissipabitur, et regnum ejus alteri populo non tradetur: comminuet autem et consumet universa regna hæc; et ipsum stabit in æternum: secundum quod vidisti quod de monte abscissus est lapis sine manibus, et comminuit testam, et ferrum, et æs, et argentum, et aurum* (2). Trattasi ora di sapere a quale avvenimento si riferisca questa profezia, e quale sia questo

(1) *Dan.* II. 34. 35. — (2) *Ibid.* ℣℣. 44 *et* 45.

regno o questo impero che succede ai quattro primi, che tutti gli atterra, e che deve sussistere eternamente. Tale quistione a primo aspetto non sembra molto difficile per quelli che hanno la ventura di essere rischiarati dai lumi della fede, e di credere in Gesù Cristo. I santi dottori e gli interpreti più illuminati riconobbero che questo impero eterno è quello dello stesso Gesù Cristo. Può forse recar molta maraviglia che sieno esistiti Cristiani che ne abbiano dubitato, che l'abbiano anche negato, o che infine abbiano creduto di ravvisarvi l'impero romano; ma ciò che senza dubbio desterà ancora maggior maraviglia è che il p. Houbigant abbia preso a giustificare questa falsa interpretazione; ed a dare per primo esempio di errore in fatto di avvenimento, l'opinione di coloro che in questo impero eterno credettero di vedere quello di Gesù Cristo.

Risposte alle obbiezioni di quelli che pretendono che questo sasso non rappresenti G. C., ma l'impero romano. Osservazioni su queste parole: *Abscissus est lapis de monte sine manibus.*

Il p. Houbigant qui sulle prime attacca Munster, interprete protestante, il quale, seguendo circa questo punto i santi dottori e gli interpreti cattolici, credette come essi che questo regno, che succede ai quattro primi, sia quello di Gesù Cristo, che venne stabilito senza il soccorso delle armi, nè dell'aperta forza, senza il soccorso delle ricchezze, nè de' segreti artifizii, ma colla sola divina virtù del suo autore. « Ciò (dic' egli) che » ingannò Munster, fu questa espressione, *sine ma-* » *nibus*, falsamente interpretata, e che fu nonostante se- » guita da quasi tutti gli interpreti » : *Decepit Munsterum falsa interpretatio* sine manibus, *quæ fere omnium est interpretum;* intorno a che egli ci manda a ciò che ne disse nella sua nota, ove pretende che il testo significhi letteralmente, *lapis qui non in manibus,* e suppone che ciò significhi *qui manu teneri non posset,* che equivale al dire, *lapis prægrandis.* Egli aggiunge che quest' espressione, *non in manibus*, si riferisce alla parola *lapis,* e non al verbo *abscissus est,* che ne è separato dal relativo *qui.* « Ecco il perchè (dic' egli) noi » non traduciamo *abscissus est sine manibus,* quantunque » la maggior parte degli interpreti abbiano così tradotto, » omettendo questo relativo, che pur non deve essere » omesso » : *Ob eam causam non convertimus* abscissus est sine manibus, *quamquam ita plerique interpretes, qui*

quidem omittunt relativum non tamen omittendum. Egli confessa adunque due volte che la *maggior parte degli interpreti, o quasi tutti,* seguirono il senso che egli abbandona, e che è specialmente quello dei Settanta e della Volgata, e preferisce di tradurre, *lapis qui manibus moveri non posset, monte avulsus est.* Ma in primo luogo questa particella caldaica יד (perocchè il testo qui è in caldeo); questa particella, che dal p. Houbigant qui è presa pel pronome relativo *qui,* non è essenzialmente un pronome, ma una semplice congiunzione, che può talvolta ben tener luogo d' un pronome, ma che si usa anche per congiunzione, o per preposizione, secondo che lo richiede il senso della frase; donde accade che alcune volte essa vien trascurata nelle traduzioni, allorchè il senso non richiede che si esprima. Se ne vede la prova nel ✝. 45, ove essa è ripetuta tre volte in tre diversi sensi, letteralmente: *Omni modo ut* (יד) *vidisti quod* (יד) *de monte abscissus est lapis, nempe* (יד) *sine manibus;* ciò che i Settanta resero più semplice dicendo: *Quemadmodum vidisti quod de monte abscissus est lapis sine manibus;* in luogo di che la Volgata dice nell' istesso senso: *Secundum quod vidisti quod de monte abscissus est lapis sine manibus;* e il p. Houbigant confessa anch' egli questi due *quod*, quando traduce: *Quod enim vidisti lapidem qui manibus moveri non potest, de monte avulsum frangere,* ec.; perocchè in questa costruzione, *vidisti lapidem . . . . frangere,* egli suppone infatti che il testo porti *vidisti quod lapis . . . . fregit.* Ma v'ha di più; ed è che nel ✝. 9 egli l'esprime per *nam,* mentre la nostra Volgata dice *ergo.* Al ✝. 16 l' esprime per *ut,* come la Volgata. Nel ✝. 23 la traduce per *quoniam,* mentre la Volgata dice nello stesso senso *quia,* e per *ut,* mentre la Volgata ripete *quia.* Al ✝. 25, ove essa potrebbe esprimersi per la congiunzione *quod,* egli la trascura, come fa altresì la nostra Volgata. Nei ✝✝. 32 e 33, ove essa è ripetuta sei volte nel senso di *ex,* o *de,* con un nome sostantivo, *de auro, de argento, de ære, de ferro et de testa,* il p. Houbigant la sopprime, servendosi di adiettivi nello stesso senso. Al ✝. 37 l' esprime per *quoniam,* mentre la Volgata mise *et.* Nel ✝. 41 la traduce per *quod,* mentre la Volgata legge *quia.* Al

ỳ. 43 egli la traduce ancora per *quod,* come la Volgata. Al ỳ. 47, ove essa potrebbe ancora significare *quod,* egli ne traduce il senso, mettendo il verbo nell'infinito, e la Volgata l'omette interamente. Nello stesso versetto l'esprime per *quandoquidem,* mentre la Volgata pone *quoniam.* Egli adunque non ci può obbligar più a prenderla nel senso del pronome relativo *qui,* giacchè per sua propria confessione essa può egualmente prendersi per una preposizione, o per una congiunzione. Se noi la prendiamo nel senso del relativo *qui,* bisognerà sottintendervi dopo di essa un verbo; ma qual verbo? Il p. Houbigant varia: nella sua versione ha messo *moveri,* e nella sua nota *teneri:* ciò dunque è arbitrario: ma di questi verbi che si sottintendono per se stessi, non ve ne sono; e se il profeta ciò avesse voluto dire, l'avrebbe espresso. Altronde il p. Houbigant pretende che questa circonlocuzione, *lapis qui non in manibus,* si riduca a significare *lapis prægrandis*: ma a chi si potrà persuadere che per esprimere un' idea sì facile a dirsi, il profeta abbia qui adoperato una circonlocuzione sì poco naturale? Se egli avesse voluto presentarci quest' idea, avrebbe detto con tutta semplicità, nello stile degli Ebrei, *lapis magnus,* o se si vuole, *magnus valde;* e se egli non dice questo, ciò dunque non è quello che intese di dire. Questo pronome, se pure è tale, non si riferisce al nome che precede; ma è un *quod* che si riferisce al verbo unito al nome. È questa una parentesi che esprime il *quomodo* dell'idea racchiusa in queste parole *abscissus est lapis,* essendo naturale che si domandasse come questa pietra si fosse distaccata; ed è a ciò che il profeta risponde, esser questo accaduto senza il soccorso di alcuna mano, *quod* (*fuit*) *non per manus,* ebraismo invece di *nempe sine manibus.* Così l'intesero gli antichi interpreti; ed è per ciò che essi trascurarono di tradurre questa particella, poichè presa così nel senso di *nempe,* non era necessaria nelle versioni; ed è questo il solo senso che qui le possa convenire: *Abscissus est lapis sine manibus.* D'altronde, indipendentemente anche da questa espressione, sarà sempre vero che questo sasso abbattè il colosso colla sola sua forza; ed è da ciò che si conchiude con giusto fonda-

mento che esso rappresenta un impero, il quale non abbisogna che della sola sua forza per distruggere tutto ciò che gli viene opposto; e tale è l' impero di Gesù Cristo.

Il p. Houbigant pretende « che se Munster avesse ben » considerato la serie della profezia, egli non avrebbe » veduto nell' impero formato da questo sasso, un impe- » ro stabilito colle armi, ma per una divina virtù; poi- » chè (soggiunge egli) avendo Daniele, in ciò che pre- » cede, predetto quello che riguarda i regni che si di- » struggono a vicenda colla forza delle armi; ed il sasso » che staccatosi dal monte giù precipita ed abbatte tutto » nel suo passaggio, rappresentando la forza delle armi, » ne consegue che queste due parole, *franget et com-* » *minuet*, devono prendersi nell' egual senso di prima; » e per conseguenza questo sasso che cade dal monte rap- » senta ben altro impero che non quello di Gesù Cri- » sto, i cui principii e progressi formaronsi senza alcun » soccorso di armi ». Ma ognuno assai facilmente si accorge che il p. Houbigant suppone affatto gratuitamente ciò che egli qui avanza, *che* cioè *questo sasso rappresenti la forza delle armi;* la sua natura al contrario, tutta diversa da quella del ferro, che rappresenta il quarto impero, dimostra abbastanza che questo quinto impero sarà di una natura affatto differente da quella del quarto; e siccome questo, rappresentato dal ferro, tutto abbattè colla forza delle armi; così quello, di natura al tutto diversa, abbatterà colla sua propria virtù ogni potenza nemica. Il p. Houbigant rimprovera a Munster d' aver detto che la gloria del mondo periva e degenerava in loto, allorchè Gesù Cristo venne a stabilire il suo regno che non avrà mai fine: egli pretende che « ciò sia ancora » un abbandonare la serie della profezia; perocchè (sog- » giunge egli) in ciò che precede, il loto che era nei » piedi della statua vi è mostrato come unito al ferro » con umane alleanze, e come per questo motivo non » dovesse a lungo durare: quindi la sua caduta non de- » riva da quest' altra cagione allegata da Munster col » dire che allora comparve un impero che non doveva » mai aver fine ». Ma così parlando il p. Houbigant sembra dimenticarsi che questo colosso, quantunque debole ne' suoi piedi, non cade già per la sola loro fragilità,

Si continua a provare che questo misterioso sasso non rappresenta l'impero romano, ma Gesù Cristo ed il suo impero.

ma che fu abbattuto dallo scontro di questo sasso che venne ad urtarlo.

Il p. Houbigant aggiunge che « l' impero romano (rico» nosciuto da Munster nel quarto impero) non degene» rava in fango, quando sopraggiunse il regno spirituale » del Messia; ma che esso rimase ancor fiorente per » molti secoli dopo la nascita di Gesù Cristo ». Sembra ancora ch' egli siasi dimenticato che l' impero romano cominciò a degenerare fin dal tempo in cui sorsero le guerre civili nel seno di questa repubblica prima della nascita di Gesù Cristo, e che fu questa decadenza stessa quella che fece nascere in questo impero il potere imperiale, e che dopo il regno di Augusto, il primo degli imperatori, quello stesso sotto cui nacque Gesù Cristo, la potenza dei Romani continuò ad indebolirsi, non già di secolo in secolo, ma di regno in regno, fintantochè per ultimo fu abbattuta dalla mano dei Barbari.

Il p. Houbigant oppone ancora che « l' impero romano » prima di Gesù Cristo non erasi unito agli altri regni » con veruna *alleanza umana*, cioè con veruna affinità » o matrimonio; perlocchè appare abbastanza (dic' egli) » che l' impero composto di ferro e di creta non è l' im» pero romano ». Qui egli non considera che non si disse già che quest' impero dovesse unirsi con altri regni; bensì, che questo quarto impero, che dapprima era tutto di ferro, degenerò in modo che una parte era di ferro, e l' altra d' argilla, cioè l' una forte e l' altra debole; che queste due parti si collegheranno insieme con *alleanze umane;* ciò che si vide accadere presso i Romani dopo le guerre civili: coloro che sentivansi più deboli, cercavano di fortificare il loro partito *con umane alleanze* con quelli che sembravano più potenti, o più atti a procurar loro quel potere di cui avevano bisogno.

Egli rimprovera a Munster « d' aver creduto di vedere » in questa profezia dapprincipio il regno spiritnale di » Gesù Cristo nella prima di lui venuta, e poscia la poten» za del suo regno nello splendore della sua seconda » venuta; quantunque non siavi nulla (dic' egli) nella » serie del discorso che indichi ora la prima venuta di » Gesù Cristo, ed ora la seconda ». Ma siccome il p. Houbigant si dà a credere che quest' impero non sia

quello di Gesù Cristo, così non è a stupirsi se egli non vi vegga ciò che vi vedono coloro i quali vi riconoscono l'impero di Gesù Cristo. La sua prima venuta vi è indicata con queste parole: *In diebus regum illorum suscitabit Deus cœli regnum quod in æternum non dissipabitur, et regnum ejus alteri populo non tradetur;* essendo infatti sotto gli imperatori romani che Gesù Cristo comparve in questo mondo, e che egli cominciò a stabilirvi il suo regno colla predicazion del Vangelo. La sua seconda venuta è notata in queste parole: *Comminuet autem et consumet universa regna hæc, et ipsum stabit in æternum: secundum quod vidisti, quod de monte abscissus est lapis sine manibus, et comminuit testam, et ferrum, et æs, et argentum, et aurum;* perocchè, quantunque egli per mano de' Barbari abbia distrutto fin gli ultimi avanzi dell'impero romano idolatra, nondimeno è certissimo che soltanto nell'ultima sua venuta egli finirà di distruggere, come dice s. Paolo [1] *ogni impero, ogni dominio ed ogni potenza.*

Finalmente il p. Houbigant rimprovera a Munster « di » variare circa l'interpretazione di queste parole, *abscis-* » *sus est lapis de monte sine manibus,* dicendo che ciò » trovisi compito nella sua prima venuta, quando egli » nacque dal popolo di Dio; e che, secondo altri, ciò » si troverà compito nella seconda sua venuta, quando » discenderà dal cielo per giudicare gli uomini ». Il p. Houbigant pretende che debbasi scegliere: non sarebbe questa la prima volta che le stesse parole dei profeti avessero avuto due adempimenti in due tempi molto diversi: ma siccome questo sasso è distaccato dal monte prima di colpire i piedi della statua nei giorni in cui Gesù Cristo deve cominciare a stabilire il suo impero sulla terra colla predicazione dell'Evangelo, così è chiaro bastantemente che questa circostanza conviene molto meglio alla prima venuta di Gesù Cristo: il che però non impedisce che essa non possa venir benissimo richiamata nel medesimo senso alla fine, in ciò che concerne la sua seconda venuta; poichè allora lo Spirito di Dio ne dimostra con ciò essere lo stesso Gesù Cristo nostro Signore quegli che essendo nato dal popolo di Dio in un modo soprannaturale nella

(1) 1 *Cor.* XV. 24.

pienezza dei tempi, terminerà di *distruggere* alla fine dei tempi *ogni impero, ogni dominio ed ogni potenza.*

Si finisce di mostrare che questo sasso non rappresenta l'impero romano, ma Gesù Cristo ed il suo impero.

Dopo ciò, il p. Houbigant insorge contro Grozio, il quale almeno, dopo aver applicato all' impero romano ciò che è detto di questo sasso distaccato dal monte, aggiunge che questo sasso rappresenta eziandio Gesù Cristo, e che l' impero romano fu in questa parte molto chiaramente la figura dell' Evangelo, il quale dopo deboli principii, fece dappoi progressi immensi. Il p. Houbigant pretende con ragione che gli eserciti romani non rassomiglino a Gesù Cristo, e che l' impero romano, che non andò debitore de' suoi progressi che alla forza delle sue armi, non ha veruna somiglianza coll' impero di Gesù Cristo, che si stabilì sulla terra senza soccorso di armi. Ma che ne risulterà da ciò? Che secondo il p. Houbigant, questa profezia si limita al solo impero romano, senza che vi sia fatta alcuna menzione di Gesù Cristo, nè del suo impero. Ma sarà egli credibile che il sogno di Nabuchodonosor, e l' interpretazione che ne dà lo Spirito di Dio, si limitino a predirci le conquiste dei Romani e gli immensi progressi del loro impero?

D' altronde che faremo noi di queste parole: *Regnum quod in æternum non dissipabitur, et regnum ejus alteri populo non tradetur . . . et ipsum stabit in æternum?* Il p. Houbigant crede di eludere la forza di queste espressioni dicendo che « l' espressione del testo originale, » tradotta qui due volte per *in æternum,* significa sem» plicemente *in sæcula,* ed è quella di cui usavano i » Caldei quando dicevano: *Rex in æternum vivat;* che » in tal modo ciò significa solamente che quest' im» pero avrà lunga durata; che circa a ciò che si disse, » *alteri populo non tradetur,* questo è messo in con» trapposto a ciò che si disse del quarto impero, da » lui supposto essere quello dei Lagidi e dei Seleucidi; » che queste due potenze, rappresentate, secondo lui, » dal ferro e dall' argilla, si unirebbero con *alleanze » umane,* cioè con maritaggi; che così non avverrà del» l' impero romano, il quale non verrà alienato dai ma» trimonii, come accadde al regno dei Lagidi e dei Se» leucidi ». Ma sebbene vi sieno stati dei matrimonii fra queste due potenze, egli è nondimeno certo che nessuno di questi due regni venne alienato da questi

matrimonii; che infatti Daniele nulla avea detto di questa pretesa alienazione, parlando di queste alleanze; per modo che ciò ch' egli dice del quinto impero, *alteri populo non tradetur,* non ha alcun rapporto con ciò ch' egli disse delle alleanze del quarto impero. Egli è anche parimente certo che essendo stata la sede di Roma trasferita a Costantinopoli da Costantino, ed essendo poscia quest' impero stato diviso dopo la morte di Teodosio, l' impero d' Occidente cadde in seguito nelle mani dei Barbari, i quali sulle sue ruine fondarono nuove monarchie, e l' impero d' Oriente restò in potere dei Greci, ai quali fu poscia tolto dai Turchi. È egli questo adunque l' impero che non deve passare a verun altro popolo? D' altronde il p. Houbigant sa benissimo, e non può ignorare che anche l' espressione *in sæcula,* che è un' esagerazione quando riguarda un uomo mortale, significa veramente la stessa eternità quando riguarda il Figlio di Dio, o Dio suo Padre; ed egli converrà certamente di ciò nello stesso Daniele, almeno al capo XII, ove noi leggiamo nella Volgata, che l' Angelo che parlava a Daniele giurò *per viventem in æternum*(1); il testo originale dice *in sæculum;* e nondimeno anche il p. Houbigant lo tradusse benissimo, dicendo, *per eum qui in æternum vivit.* Ora, un impero che deve sussistere eternamente, un impero che non deve passare a verun altro popolo, è certamente l' impero eterno di Gesù Cristo: egli è dunque dell' impero stesso di Gesù Cristo che devesi intendere ciò che Daniele dice del quinto impero; e se l' impero romano è notato in questa profezia, come si accorda, lo è nel quarto impero: così che se l' impero dei Lagidi e dei Seleucidi vi si ritrova pure notato, come ancora si accorda, lo è in ciò che si disse del terzo impero, rappresentato dal rame del ventre e delle coscie della statua: il ventre di rame rappresenta l' impero d'Alessandro, che dopo la di lui morte vien diviso in quattro potenze, di cui le due principali per rapporto a' Giudei sono quelle dei Lagidi e dei Seleucidi, rappresentati dalle due coscie di ferro. Ascoltiamo intorno a ciò s. Girolamo.

Testimonianza di s. Girolamo che con-

« Il terzo impero (dice questo santo Dottore(2)) è quello

(1) *Dan.* XII. 7. — (2) *Hier. in Dan.* II. *tom.* III. *col.* 1081.

ferma quanto abbiamo stabilito.

» d'Alessandro, è l'impero de' Macedoni e dei successori di Alessandro: *Regnum tertium . . . Alexandrum significat, et regnum Macedonum successorumque Alexandri*. Il quarto impero, che appartiene chiaramente ai Romani, *quod perspicue pertinet ad Romanos*, è un ferro che ferisce e doma tutto; ma i suoi piedi e le sue dita sono in parte di ferro e in parte di creta, come noi al presente lo vediamo molto apertamente: *quod hoc tempore manifestissime comprobatur*. Perocchè, siccome non v'era nulla di più forte e di stabile dell'impero romano ne' suoi principii, così nulla v'ha di più debole negli ultimi suoi tempi; poichè sì nelle guerre civili, che in quelle contro varie nazioni, egli trovossi costretto a torre soccorsi in presto da altri popoli barbari. Ma alla fine di tutti questi imperi rappresentati dall'oro, dall'argento, dal rame e dal ferro, il nostro Signore e Salvatore fu come un sasso distaccatosi dal monte senza la mano d'alcuno, allorchè egli nacque da una vergine, senza che alcun uomo avesse seco lei avuto commercio; e dopo avere abbattuti tutti i regni, diventò un gran monte, che riempì tutta la terra: *In fine autem horum omnium regnorum auri, argenti, æris et ferri, abscissus est lapis, Dominus atque Salvator, sine manibus, idest, absque coitu et humano semine, de utero virginali, et contritis omnibus regnis, factus est mons magnus, et implevit universam terram* ». Il compimento che s. Girolamo credeva di vedere nella rovina dei precedenti imperi non ne impedisce che la stessa profezia non possa avere un più perfetto compimento alla fine dei secoli, nella rovina di ogni impero.

In qual senso debba prendersi la profezia del capitolo XXIV d' Isaia. Diverse interpretazioni di questa profezia. In essa è predetta la ruina di Gerusalemme procurata dai Romani; vi è ac-

Un secondo esempio citato dal p. Houbigant è preso dal capitolo XXIV d' Isaia, intorno al quale egli riprende Grozio, il quale, non considerando abbastanza il concatenamento ed il legame delle diverse parti di questa profezia, si inganna infatti assai chiaramente circa i fatti che vi sono predetti. Questo capitolo comincia con queste parole: *Ecce Dominus dissipabit terram et nudabit eam, et affliget faciem ejus, et disperget habitatores ejus.* Grozio suppone che questa profezia risguardi il saccheggio fatto da Salmanasar nel regno d' Israele, come pretende di provarlo col ℣. 10, e crede che la fine del capitolo

predica la liberazione di Gerusalemme al tempo di Sennacherib. La prova ch' egli pretende cavare dal ✝. 10 è presa da queste parole: *Attrita est civitas vanitatis*, secondo l' espressione della Volgata. Egli suppone che queste parole *civitas vanitatis*, o secondo l' ebreo, *civitas inanitatis*, significano la stessa città che i Giudei chiamavano *Beth-aven* בית און, ossia *Domus vanitatis*, e gli Israeliti *Beth-el* בית אל, ossia *Domus Dei*, la quale era nel regno d' Israele. Il p. Houbigant gli oppone, 1.° che Isaia non la chiama già BETH-AVEN, *Domus vanitatis*; ma KIRIATH-THOHOU, קרית תהו (1), *civitas inanitatis*, o come egli l' esprime *nihili*, espressione che non si vede sia stata usitata presso i Giudei per Bethel, ma che è propria di Isaia in questo passo; 2.° che gli Israeliti delle dieci tribù non erano i soli che chiamassero *Bethel* la città di questo nome; che lo stesso nome le era parimente dato da' Giudei, cioè nel regno di Giuda: 3.° che Grozio non dimostra perchè quest' espressione *civitas vanitatis* non converrebbe così a Gerusalemme, come a Bethel od a Samaria. Egli osserva che ciò che può dar luogo a conchiudere che essa non significhi nè Bethel, nè Samaria, è che Isaia non caratterizza i suoi abitanti come idolatri, ma che i rimproveri ch' egli fa loro sono d' aver *violate le leggi, alterati i comandamenti, infranta l' eterna alleanza*, e che questi rimproveri non sono così perfettamente applicabili ai figli d' Israele, come agli stessi Giudei, e specialmente ai Giudei che vissero nei tempi più vicini alla prima venuta di Gesù Cristo, tempi in cui i Giudei non erano più idolatri. « Perocchè (soggiunge egli) tutte le volte che i profeti predicono che » Samaria o Gerusalemme saranno distrutte, l' una dagli » Assirii e l' altra dai Caldei, ne fanno sapere che la » principal cagione della rovina di queste due città è l' i» dolatria ». Egli ne conchiude che « questa profezia » predice l' estrema ruina di Gerusalemme cagionata dalle » armi de' Romani, nel qual tempo i Giudei avevano » *violate le leggi, alterati i comandamenti, e infranta l' al» leanza del Signore*; ciò che forma appunto il delitto » che loro rimprovera Gesù Cristo, non essendo essi

cennato Gesù Cristo, e notata l' ultima sua venuta.

(1) Nel p. Houbigant si legge *Beth-thohou*, ma questo è evidentemente un errore; il testo dice *Kiriath-thohou*.

» più colpevoli di idolatria ». Grozio suppone che al ỳ. 16, quando il profeta dice: *Secretum meum mihi*, passi dalla spedizione di Salmanasar sul regno d'Israele, a quella di Sennacherib sul regno di Giuda. Il p. Houbigant gli oppone, che nelle diverse parti di questa profezia non v'ha nulla che ci faccia concludere che il profeta si rechi così da un oggetto all'altro in questo passo. Nelle sue note egli osserva benissimo che *il Giusto*, di cui si parlò nel ỳ. 16, è lo stesso Messia, nostro Signor Gesù Cristo; e nell'ultimo versetto egli riconosce la seconda venuta di questo divin Redentore. Circa questi due ultimi punti egli trovasi d'accordo con s. Girolamo. Questo santo Dottore riferiva alla ruina dell'universo l'intero capitolo, e a ciò fu condotto dai termini generali del primo versetto: *Ecce Dominus dissipabit terram;* ma si può osservare che le ultime parole di questo medesimo versetto, *et disperget habitatores ejus*, convengono molto meglio alla ruina di Gerusalemme e della Giudea dopo la morte di Gesù Cristo, quando infatti i Giudei scacciati dai Romani furono dispersi fra le nazioni. Così le osservazioni del p. Houbigant contro Grozio conservano tutto il loro vantaggio, e mostrano con molta solidità quanto realmente si corra pericolo di ingannarsi circa questi avvenimenti predetti dai profeti, quando non si rifletta abbastanza al seguito ed alla concatenazione delle diverse parti delle loro profezie.

Ma per assicurarsi vie meglio di aver ben colpito l'oggetto ed il senso delle profezie, egli è d'uopo recare a questo studio un animo esente dai pregiudizii che possono far disconoscere il vero oggetto e il vero senso di questi divini oracoli.

PARTE QUARTA.

Osservazioni intorno alle precauzioni necessarie onde evitare i pregiudizii atti a far disconoscere l'oggetto e il senso degli oracoli profetici.

Una quarta cura nello studio dei profeti sta nel non lasciarsi acciecare dai pregiudizii atti a far travi-

Una quarta cura necessaria nello studio de' profeti, onde meglio assicurarsi di aver preso bene le loro parole, i loro pensieri ed i loro discorsi, consiste nel non lasciarsi acciecare da pregiudizii atti a far disconoscere l'oggetto ed il senso delle loro profezie. Non vi sono pregiudizii più nocivi all'intelligenza delle profezie, quanto

quelli che nascono dalla contrarietà alla religione di Gesù Cristo, od alla purezza della dottrina e della morale ch' essa insegna. Così, finchè i Giudei conserveranno i pregiudizii dei loro maggiori contro Gesù Cristo e contro la sua Chiesa, non potranno giammai comprendere le profezie di cui Gesù Cristo e la sua Chiesa sono l'oggetto. Questi pregiudizii formano il velo che copre il loro cuore mentre essi leggono i profeti, e che impedisce loro di intendere i divini oracoli. Così, finchè gli eretici ed i scismatici conserveranno i pregiudizii ereditati dai loro padri, non intenderanno mai le profezie che condannano i loro errori, e che additano nella Chiesa cattolica, apostolica e romana la cattedra della verità e il centro dell' unità. Nella stessa guisa finchè i Cristiani prevaricatori conserveranno i loro pregiudizii, che sono causa che essi non conoscano le proprie prevaricazioni, non comprenderanno mai le profezie che li rimproverano dei loro delitti, e che loro additano i mali a cui si espongono tanto nella vita presente, quanto nell' eternità. Ma questi pregiudizii sono per se stessi così evidentemente contrarii all' intelligenza delle profezie, che qui tralasciamo di combatterli. Noi supponiamo che tutti i nostri lettori abbiano il vantaggio d' essere illuminati dai lumi della fede, che essi credano in Gesù Cristo, che vivano nel seno della Chiesa, che facciano professione di credere tutte le verità ch' essa insegna, e di praticare le sante regole ch' essa prescrive; e facciamo osservare che anche con queste, disposizioni che certamente sono molto acconce ad agevolare l' intelligenza delle profezie, si possono tuttavia trovare certi pregiudizii capaci di opporsi al progresso che in questo studio far si potrebbe: ed appunto contro di essi dobbiamo qui specialmente premunire i nostri lettori, proponendo loro le precauzioni necessarie onde evitar questi scogli. Si possono distinguere sei pregiudizii capaci di nuocere all' intelligenza delle profezie.

sare l'oggetto ed il senso delle loro profezie. Diversi pregiudizii nocivi all' intelligenza delle profezie. Quali siano quelli contro cui si propongono le seguenti precauzioni.

Il primo pregiudizio è quello che consisterebbe nel supporre che in tutte le profezie si debba riconoscere un doppio senso, l'uno appellato *letterale* ed *immediato*, l' altro *spirituale*, o *mistico*, od *allegorico*. Il p. Houbigant osserva benissimo che questa opinione non ha alcun fondamento certo nei libri santi. Noi non leggiamo in nes-

Prima precauzione: non supporre che tutte le profezie siano egualmente suscettibili di due sensi. Che

cosa si possa conchiudere dalle frequenti allegorie dei Padri, e specialmente di s. Girolamo? È dalla precisione dei rapporti, che si può inferire la verità dalle allegorie.

suo luogo nè dell'Antico, nè del Nuovo Testamento, che tutti gli oracoli dei profeti sieno altrettanti enigmi e parabole che racchiudono un doppio senso. Non si può addurre una ragione sufficiente per provare che Dio nell'antica legge non abbia mai voluto additare ai profeti avvenimenti vicini, senza scoprir loro nello stesso tempo e negli stessi oracoli altri avvenimenti che dovevano accadere soltanto sotto la nuova legge.

Non si potrà ammettere la pretensione di confermare quest'opinione cogli esempii; è chiaro che ciò sarebbe un puro sofisma, non potendosi da una parte cavare una conseguenza che riguardi il tutto. Si danno certamente alcune profezie, che sono veri enigmi o parabole di doppio senso; ciò non si può negare; ma sarebbe un pregiudizio il pretendere che esse fossero tutte tali, essendo impossibile l'addur prove di una tale pretensione. Per ben giudicarne non occorre che leggere attentamente l'intero corpo degli oracoli profetici, giacchè qui si tratta d'una questione di fatto. Non si cerca già se i profeti non abbiano potuto profetizzare che per mezzo di enigmi e di parabole, coprendo sempre un avvenimento futuro sotto un altro più vicino; ma si domanda, se in fatto essi così abbiano parlato. Una siffatta questione non può decidersi che coll'esame dei loro divini oracoli. Se si trova che tutte le loro profezie sono realmente e del pari suscettive di due sensi, l'uno letterale e l'altro spirituale, allora sarà d'uopo ammettere dappertutto questi due sensi; ma se non si possono sempre mostrare questi due sensi, se non facendo uso di allegorie forzate, o di altre figure, che non corrispondono all'ordinario stile dei profeti, allora sarà certo che le profezie di essi non sono tutte egualmente suscettive di un doppio senso. Potremo anche assicurarcene leggendo i comentarii che furono dettati intorno ai profeti: perocchè quando vediamo quali sforzi siano costretti a fare coloro che cercano dappertutto un doppio senso, e quanto poco essi sieno concordi intorno ai sensi mistici che propongono per sostenere questa pretensione; si può a buon dritto conchiudere che vani tornano i loro sforzi, e che infatto le profezie non sono tutte egualmente suscettive di un doppio senso.

Qui il p. Houbigant si propone un'obbiezione, che

noi veramente dobbiam prevenire; ed è questa: « Che » dovrem dunque dire degli antichi Dottori della Chiesa, » i quali in ciascun capo de' profeti distinguevano mai » sempre un senso letterale ed un mistico? Che diremo » specialmente di s. Girolamo, che seguì questo metodo? » Io rispondo (dice il p. Houbigant): 1.° che questi » stessi Dottori spiegarono molte profezie nel senso lette- » rale, senza aggiungervi un senso mistico od allegorico; » e così fece s. Girolamo col profeta Daniele. Rispondo, » 2.° che altra cosa è spiegare allegoricamente alcune » profezie, ed altra il conchiudere da ciò una regola ge- » nerale per l' interpretazione di tutte le profezie; intorno » a che giova udire lo stesso s. Girolamo: *Mi trovo in ob-* » *bligo* (dice egli)[1] *di guidare il mio discorso tra la storia* » *e l' allegoria, come un nocchiero dirige la sua nave tra le* » *roccie e gli scogli, con pericolo di naufragio, al quale* » *io mi espongo, se m' inoltro più da una parte o dal-* » *l' altra .... Il Signore mi è testimonio che in tutto* » *ciò che io dico secondo gli Ebrei, non parlo secondo* » *il mio proprio sentimento .... ma non fo che seguire* » *la loro interpretazione: giacchè essendo stato istrutto* » *da essi per lunghissimo tempo, debbo comunicare con* » *semplicità ai miei fratelli ciò che imparai. Il lettore* » *è pienamente libero di giudicare quale delle due inter-* » *pretazioni egli debba a preferenza seguire, quando le* » *avrà esaminate.* Con queste parole (ripiglia il p. Hou- » bigant) s. Girolamo lascia la libertà a' suoi lettori non » solo di non seguire i sensi allegorici che egli propone, » se questi non vanno loro a grado; ma eziandio di non » seguirne alcuno, se essi non vedono niente d' allego- » rico nella profezia. Egli avea già data la stessa libertà » per riguardo ai sensi allegorici che cavava dalla ver- » sione greca usitata comunemente; e ciò tanto più ado- » perava perchè *io mi trovo* (dic' egli)[2] *talvolta obbligato* » *a mostrare la continuazione del testo secondo questa* » *edizion volgare contro il mio proprio sentimento.* Pe- » rocchè s. Girolamo così dicendo, confessa che avrebbe » meglio adoperato non proseguendo il suo lavoro sugli » esemplari greci per cercarvi il senso mistico, mentre » era evidente che non si può cavare alcuna allegoria

(1) *Hier. in Nahum. cap.* II, *tom.* III. *col.* 1568. — (2) *Ibid. in cap.* I, *tom.* III. *col.* 1567.

» vera dalla serie dei discorsi desunti dagli esemplari » greci, in cui s. Girolamo la trovava poco esatta ». Così si esprime il p. Houbigant.

Per ben intendere qui il divisamento di s. Girolamo è d'uopo sapere che ne' suoi comentarii intorno ai profeti, e specialmente intorno a Nahum, imprende a spiegare il testo prima *secondo l' ebreo*, e poscia *secondo la versione greca dei Settanta;* e quando segue, come qui, il senso storico e il senso allegorico, è collo spiegare *il testo secondo l' ebreo*, che espone il *senso storico*, ossia relativo alla storia dei tempi che precedettero Gesù Cristo, e per riguardo a questo primo senso segue le tradizioni degli Ebrei: indi passa al testo considerato *secondo la versione greca*, e allora lo spiega nel senso allegorico, nel quale comprende non solo il senso allegorico propriamente detto, ma anche *il tropologico*, ossia morale. Nel senso allegorico propriamente detto, *Gerusalemme*, secondo s. Girolamo, rappresenta la Chiesa; ma nel senso tropologico o morale, *Gerusalemme*, secondo lo stesso santo Dottore, rappresenta l' anima fedele: *Ninive* in questo senso rappresenta in generale il mondo perverso, su cui cadranno nell' ultimo giorno gli anatemi di Gesù Cristo; ed ecco ciò ch' egli chiama *allegoria* nel suo comentario intorno a Nahum. Allorchè dunque s. Girolamo parla di *roccie* e di *scogli* fra' quali va navigando, nello spiegare il testo di Nahum *secondo la storia e secondo l' allegoria*, non tanto intende di parlare delle difficoltà che si incontrano dal lato della storia o dell' allegoria considerate in se stesse, quanto di quelle che nascono dalla diversità delle due versioni, sulle quali egli esponeva il senso storico e l' allegorico o tropologico, ed è a questo proposito ch' egli dice: Il lettore ne giudicherà. Era in uso l' antica versione latina fatta sulla version dei Settanta, e si durava fatica a tollerare che s. Girolamo se ne discostasse, sostituendovi quella da lui dettata sull' ebreo. Quand' egli prende Dio in testimonio, che in tutto ciò ch' egli dice *secondo gli Ebrei*, non parla secondo il proprio suo sentimento, ma che non fa altro che esporre l' interpretazione da loro ricevuta, non intende già di parlare solamente della spiegazion del testo nel senso storico, ma specialmente della versione che egli avea fatto del testo ebreo in latino;

ed allora egli lascia in balía del lettore non solo di seguire la storia o l'allegoria, ma anche la sua versione sull'ebreo applicata alla storia, o la versione dei Settanta applicata all'allegoria. Da ciò deriva ch'egli mette espressamente a confronto la tradizione degli Ebrei colla versione dei Settanta, quando per esempio dice: *Hæc juxta hebraicam traditionem: nunc veniamus ad Septuaginta translatores* (1): e altrove egli contrappone il senso storico fondato sull'ebreo, al senso tropologico fondato sulla versione dei Settanta: *Hæc juxta hebraicum (exemplar)*... *Dicam autem et juxta Septuaginta cœptam* τροπολογίαν (2).

Del resto è certo che in ogni allegoria non determinata da un'autorità infallibile, resta libero ai lettori l'esaminare se dessa sia bene o male fondata, e la sola esattezza delle relazioni ne può allora decidere; ovvero l'allegoria sarà vera, se è appoggiata a fatti attestati dalla storia, o assicurati da profezie indipendenti dall'allegoria. In tal guisa le allegorie relative allo stabilimento della Chiesa sono giustificate dall'esattezza delle relazioni fondate sui fatti descritti nella storia della Chiesa; come le allegorie relative alla futura conversione de' Giudei ed alla consumazione de' secoli saranno giustificate dalle profezie espresse da Gesù Cristo e da' suoi apostoli intorno a questi grandi avvenimenti. Ma quantunque i grandi oggetti relativi a Gesù Cristo ed alla sua Chiesa sieno soventi volte coperti dal velo dell'allegoria negli antichi profeti, pure non ne consegue che tutte le loro profezie corrispondano allegoricamente a questi grandi oggetti. Non si devono seguire queste allegorie se non in quanto possono essere fondate sulla esattezza delle relazioni. La prima cautela necessaria contro i falsi pregiudizii è adunque riposta nel non supporre che tutte le profezie sieno egualmente suscettive di due sensi.

Seconda precauzione: non supporre che le profezie non abbiano mai che un unico senso. L'insufficienza di

Un secondo pregiudizio opposto al primo, giusta l'osservazione del p. Houbigant, sarebbe il credere che nei profeti non si desse alcun oracolo suscettivo di un doppio senso, in guisa che ciascuna delle loro profezie in particolare, non avesse che un solo oggetto, come d'ordinario avviene nei discorsi degli uomini. Avendo i pro-

(1) *Hieron. in Nahum. cap.* II, *tom.* III. *col.* 1570. — (2) *Ibid in cap.* III, *col.* 1584. *tom.* III.

un primo senso prova la necessità di riconoscerne un secondo. Il secondo senso è essenzialmente relativo alla nuova alleanza; ma anche la nuova alleanza è talvolta l'oggetto di un senso unico. Talvolta anche i due primi compimenti pongono nella aspettativa di un terzo.

feti parlato non già secondo il proprio loro spirito, ma per ispirazione dello Spirito di Dio, non si dee giudicare dei loro discorsi così come dei discorsi comuni degli uomini. « Non si tratta già qui (dice benissimo il p. » Houbigant) di cercare in qual modo sarebbe stato con» venevole, secondo le nostre idee, che i profeti parlas» sero, ma bensì di esaminare come realmente essi ab» biano parlato; il che non si può conoscere, se non » considerando accuratamente ciascuno dei loro oracoli. » Ogni saggio lettore deve pertanto applicarsi alla lettura » dei profeti con una docilità che lo disponga a lasciarsi » condurre dalle espressioni dei profeti e dalla serie dei » loro discorsi, per modo che riconosca uno o due avve» nimenti in una sola e medesima profezia, per tema » che egli non sembri resistere alla corrente del fiume » volendo arrestarsi ad un solo avvenimento, e tanto più » egli dee così adoperare quanto che molti motivi ci in» ducono a credere che ogni cosa non ha dovuto essere » apertamente predetta; giacchè degli oracoli dei profeti » accade quasi lo stesso che accade delle figure della legge. » Siccome nell'antica legge le figure erano necessarie per » molte ragioni, così molte ragioni rendevano necessarii » gli oracoli di doppio senso. Gli stessi motivi che richie» devano che vi fossero nella legge molte figure, mostrano » che era conveniente vi fossero eziandio negli oracoli » de' profeti alcune parti rendute oscure dalle allegorie. » Siccome una parte dei precetti dell'antica legge racchiu» deva alcune figure, così una parte delle profezie rac» chiude due sensi, l'un de' quali contiene la figura, e » l'altro presenta l'oggetto figurato; e poichè non si nega » che nella legge antica non vi fossero figure, così non » si può negare che vi sieno oracoli figurativi nelle pro» fezie. Era dunque usanza molto comune presso i pro» feti di chiudere nel corpo e nell'orditura di un solo » e medesimo discorso diversi generi di minaccie e di » promesse relativamente a due sorta di mali, o a due » sorta di beni. Vedemmo pertanto che Isaia unisce alla » liberazione dalla schiavitù di Babilonia procurata dalla » potenza di Ciro, la liberazione che anche Gesù Cristo » dovea procurare agli uomini, perchè queste due libera» zioni aveano alcune relazioni di somiglianza, benchè in

» un ordine diverso: così il nostro Signor Gesù Cristo » unisce la prossima ruina di Gerusalemme colla futura » ruina dell' universo alla fine dei secoli ». Al qual proposito si potrebbe osservare che non solo i profeti uniscono successivamente le predizioni di due avvenimenti che abbiano alcune relazioni di rassomiglianza, ma sovente le racchiudono entrambe sotto le stesse espressioni: ed è molto probabile che ciò sia appunto quello che ha voluto dire il p. Houbigant, giacchè si tratta di chiarire che vi sono profezie le quali hanno un doppio senso. Ma non è certo che vi siano ugualmente due sensi nella profezia di Gesù Cristo che riguarda la ruina di Gerusalemme e la ruina dell' universo; perocchè questi due oggetti sono con bastante chiarezza distinti nel testo di san Luca, il quale serve a spiegare quello di s. Matteo e quello di s. Marco, in cui una tale distinzione riesce meno sensibile. Checchè ne sia, è certo che le profezie d' Isaia che riguardano il regno di Ciro, racchiudono in realtà un doppio senso, l' uno de' quali si riferisce a Ciro, e l' altro a Gesù Cristo. È evidente che ciò che sembrava esser detto della libertà renduta ai Giudei da Ciro, non ebbe che un compimento molto imperfetto sotto il regno di questo principe, e non trova il suo intero compimento che nell' opera della redenzione degli uomini, condotta a termine da Gesù Cristo. Generalmente parlando, nelle profezie l' insufficienza di un primo compimento prova la necessità di cercarne e di aspettarne un secondo. Da ciò ne segue che una seconda precauzione necessaria contro i falsi pregiudizii nello studio delle profezie, consiste nel non supporre che le profezie non abbiano mai fuorchè un solo senso. « È facile (dice il p. Houbigant) il riconoscere che un solo e medesimo oracolo racchiuda due » predizioni relative a due diversi avvenimenti, quando » cioè trovandosi un avvenimento letteralmente espresso » e racchiuso in certe parole del profeta, vi sieno nondimeno in altre espressioni o in altra parte dello stesso » discorso certi tratti che sorpassino ciò che s. Girolamo » chiama la mediocrità di quei tempi che precedettero » Gesù Cristo, *mediocritatem temporum illorum*, purchè » frattanto la parte della profezia che predice un avvenimento non contenga nulla di contrario all' altra parte

» che annunzia un avvenimento diverso: poichè essendo » le allegorie fondate sulle relazioni di somiglianza, » la figura non dee presentar niente di straniero o di » contrario alla cosa figurata; e la sola concordia dei » due sensi può aprir l'adito a riconoscere che il pri» mo, detto *immediato e letterale,* sia veramente la fi» gura di un secondo, detto comunemente *mistico od al-* » *legorico* », ma che per alcuni riguardi è letterale esso pure come il primo, essendo quello che in certe parti almeno spiega meglio tutta l'energia che si racchiude nello stesso senso letterale del testo. « Il secondo senso » deve dunque esser tale che si congiunga col primo, » non già per mezzo di relazioni con rapporti forzati, » ma naturali, fondati sulla somiglianza degli oggetti, ed » a cui si trovano uniti certi tratti che saranno verificati » nell' oggetto figurato, e che non hanno luogo nell' og» getto figurativo, a motivo di quella mediocrità che li » distingue sempre dall' oggetto figurato ».

Non bisogna dimenticar d' osservare che all' uopo che una profezia sia riputata figurativa e di doppio senso, non basta che sembri predire due avvenimenti che abbiano qualche somiglianza: per esempio, sembrerà che la tal profezia possa applicarsi od alla spedizione di Sennacherib, od a quella di Nabuchodonosor; ma da ciò non segue, che questa sia una profezia di doppio senso, e che uno di questi oggetti sia la figura dell' altro: perocchè, siccome le figure dell' antica legge non erano figure che relativamente alla nuova; così le profezie non sono veramente figurative e di doppio senso, se non allorquando uno degli oggetti appartenga al tempo dell' antica alleanza, e l' altro all' alleanza nuova.

Se si trova che una profezia non abbia che un solo senso, allora il senso unico di questa profezia è quello presentato dai vocaboli che la compongono, sia che essi debbano esser presi nel loro senso proprio, sia che si debbano prendere in un senso metaforico: perocchè, siccome già abbiamo osservato, la metafora appartiene anch' essa al senso letterale ed immediato del testo, e il senso proprio e letterale si trova non solo nelle profezie che dovevano esser compite sotto l'antica alleanza, ma anche in quelle che riguardano Gesù Cristo e la sua

alleanza; non dovendosi credere che i misteri e gli avvenimenti relativi alla nuova legge non sieno mai predetti se non sotto a velami ed a figure. Isaia predice chiaramente e senza ombre la nascita di Gesù Cristo, quando dice: *La Vergine concepirà e partorirà un figliuolo, che sarà chiamato Emanuele* (1). Daniele predice apertamente la morte di questo divin Redentore, quando dice: *Il Cristo sarà messo a morte* (2). Vi sono molte altre profezie che in questo modo si riferiscono alla Chiesa di Gesù Cristo nel senso letterale ed unico.

Talora anche i due primi compimenti ne lasciano aspettare un terzo. Le promesse relative al ristabilimento de' Giudei sotto Ciro ricevono un compimento più perfetto nella prima venuta di G. C. Esse avranno l' intero compimento nella sua seconda venuta.

Si dee qui fare un' altra osservazione importante: il p. Houbigant non ne fa cenno, ma s. Girolamo ci rende soventi volte di essa avvertiti: ed è che il secondo senso non esaurisce la fecondità degli oracoli profetici. Avviene spesso che le profezie siano relative a un terzo senso, fondato sull' insufficienza dei due primi compimenti, e sulle relazioni che si trovano fra i diversi avvenimenti, cui l' allegoria può unire insieme. Ciò si vede specialmente nelle profezie che riguardano, secondo il senso letterale, il regno di Ciro e la libertà da lui renduta ai Giudei. L' insufficienza di questo primo senso conduce ad un secondo, che ha per oggetto il regno di Gesù Cristo, e l' opera della redenzion degli uomini. La prima venuta di Gesù Cristo dà allora alle profezie un secondo compimento più perfetto del primo. Ma non riempiendo ancora questo secondo compimento tutta la magnificenza delle promesse, ci lascia nell' aspettazione di un terzo, che è riservato alla seconda venuta di Gesù Cristo: allora, come dice l' Angelo che comparve nel capo X dell' Apocalisse, il mistero di Dio sarà consumato, secondo che egli predisse per mezzo dei profeti suoi servi: *In diebus vocis septimi Angeli, cum cœperit tuba canere, consummabitur mysterium Dei, sicut evangelizavit per servos suos prophetas* (3). Giacchè allora le parole dei profeti devono ricevere l' intero lor compimento, e fino a quel punto noi dobbiam rivolgere i nostri sguardi, se bramiamo di averne l' intelligenza. Ma la perfezione di quest' ultimo senso non esclude già i due primi: talvolta accade che in una sola e medesima profezia certi tratti convengano meglio al primo

(1) *Isai.* VII. 14. — (2) *Dan.* IX. 26. — (3) *Apoc.* X. 7.

compimento che ai due susseguenti; altri convengano meglio al secondo che agli altri due; altri infine convengano meglio al terzo che ai due precedenti; il che prova la necessità di ammetterne tre. Ciò si vedrà specialmente nella profezia di Gioele, in cui trovasi predetto *il ritorno delle misericordie di Dio sopra il suo popolo* (1) al tempo di Ciro, e nel tempo stesso la venuta del *maestro della giustizia* che è il Messia (2) e lo stesso Gesù Cristo; più avanti, *l'effusione dello Spirito di Dio* (3) sopra gli apostoli e sopra i discepoli di Gesù Cristo, e subito dopo (4), *i segnali e l'approssimazione del giudizio universale.* Il tempo di Ciro ci offre il primo compimento molto imperfetto; la prima venuta di Gesù Cristo, vero maestro di giustizia, ci presenta un secondo compimento più perfetto del primo; la seconda venuta di questo divin Salvatore nel giorno in cui discenderà dal cielo per giudicare gli uomini, ci dà un terzo compimento più perfetto degli altri due, ma in modo che ciascuno di questi tre compimenti ha certi tratti che gli sono proprii. In appresso avremo occasione di riferire molte testimonianze di s. Girolamo intorno a questi tre compimenti delle promesse contenute nelle profezie.

Terza precauzione: non supporre che tutte le promesse dei profeti debbano essere prese nel solo senso letterale ed immediato, al quale si arrestano i Giudei ed i giudaizzanti. Testimonianze di s. Girolamo, che stabiliscono la necessità di questa precauzione.

Un terzo pregiudizio, che è un seguito ed una conseguenza dipendente dal secondo, sarebbe il credere che almeno le promesse delle profezie debbano tutte esser prese nel solo senso letterale ed immediato, e che quelle che risguardano *Gerusalemme,* ed *i figli d'Israele e di Giuda,* abbiano ad essere letteralmente compiute a favor de' Giudei, quando essi ritorneranno a Gesù Cristo. Questa è la sentenza che s. Girolamo rimprovera incessantemente a coloro che egli chiama per questo motivo *giudaizzanti, semi-Giudei,* ed *ebraizzanti.* All' uopo di premunirci contro questo pregiudizio, egli stabilisce, come abbiam veduto, questa regola generale « che le promesse, di cui i Giudei aspettano » il compimento generale negli ultimi tempi, devono essere » intese in un senso spirituale che già si compì nella » Chiesa al tempo del suo stabilimento, e che continua a » compiersi, e riceverà l'ultimo compimento alla fine » dei secoli e nella eternità ». Abbiamo già veduto due

(1) *Joel* II. 18 *et seqq.* — (2) *Id.* II. 23. — (3) *Id.* II. 28. 29. — (4) *Id.* II. 30 *et seqq.* III. 1 *et seqq.*

testi di questo santo Dottore, in cui sostiene che tali promesse furono già compiute spiritualmente nella prima venuta di Gesù Cristo: vediamone ora un terzo, in cui ripetendo lo stesso principio, si aggiunge che l' intero compimento delle medesime è riservato alla seconda venuta: « Tutte queste sorta di promesse (dic' egli) secondo » i Giudei ed i nostri giudaizzanti, dovrebbero essere compiute nel regno di mille anni: *Omnes hujuscemodi repromissiones juxta Judæos et nostros judaizantes in mille annorum regno putantur esse complendæ.* Noi » però, *nos autem,* sosteniamo che queste promesse vennero compiute in un senso spirituale alla prima venuta » di Gesù Cristo: *Nos autem* (*hæc*) *in primo adventu Christi spiritualiter impleta defendimus,* o che almeno » esse riceveranno l' intero compimento nella sua seconda » venuta: *Aut certe in secundo complenda credimus* (1) ». E prima egli aveva già detto: « Queste profezie sembrano compiute in parte sotto Zorobabele e sotto Esdra: (*Hoc*) *ex parte videtur sub Zorobabel* et *Esdra esse completum.* Ma l' intero compimento del vaticinio » deve essere riportato ai tempi di Gesù Cristo: *Plenitudo autem vaticinii ad Christi tempora referatur,* sia nella » sua prima venuta, quando queste cose accaddero spiritualmente: *vel in primo adventu, quando spiritualiter hæc facta sunt;* sia nella seconda venuta di lui quando » tutte queste promesse saranno interamente compiute, » spiritualmente secondo noi, e carnalmente secondo i Giudei e secondo i nostri giudaizzanti: *vel in secundo universa complentur, juxta nos spiritualiter, juxta Judæos et nostros judaizantes carnaliter* (2) ». Una terza precauzione da prendersi contro i falsi pregiudizii consiste adunque nel non supporre che tutte le promesse dei profeti debbano esser prese nel solo senso letterale ed immediato, al quale si arrestano i Giudei ed i giudaizzanti.

Il p. Houbigant invece di stabilir qui con s. Girolamo questa saggia regola, che sola ci può preservare dal falso pregiudizio de' Giudei e dei giudaizzanti, imprende a combattere un altro pregiudizio, dal quale egli non si allontana se non coll' avvicinarsi forse di troppo a quello contro il quale s. Girolamo ci premunisce. Il pregiudizio

È forse vero che i beni temporali promessi ai Giudei non sieno la figura dei beni temporali promessi

(1) *Hieron. in Jerem.* XXXI, *tom.* III. *col.* 683. — (2) *Ibid.* 682.

ai Cristiani? In qual senso si debba prendere il testo d' Isaia LXV. 12. 13? Testimonianza importante di s. Girolamo circa questo testo. Sarebbe un cader nell' errore dei Millenarii, il prendere, come essi fanno, le promesse dei profeti in un senso materiale e carnale. La profonda pace promessa ai Cristiani è quella della eternità.

che il p. Houbigant qui prende a combattere sarebbe nel credere che i beni esteriori promessi dai sacri oracoli non appartengano che all' antica alleanza, e che i beni spirituali spettino soltanto alla nuova. « Tutti quelli (egli » dice) che sono di questa opinione, riferiscono alla » nuova alleanza tutte le profezie che contengono pro- » messe relative ai beni spirituali, ed all' alleanza antica » tutte quelle che fanno sperare beni esterni, mentre i » profeti predicono soventi volte beni spirituali che de- » vono concedersi ai Giudei viventi sotto l' antica legge, » e spesso anche beni esteriori che devono accordarsi ai » medesimi Giudei, o ad altre nazioni divenute cristiane » dopo la predicazione del Vangelo. I profeti vaticina- » rono che i Giudei schiavi in Babilonia farebbero ri- » torno al loro Dio, abbandonando gli idoli, e confes- » serebbero i loro peccati, e quelli dei loro padri: tali » profezie ebbero il compimento dopo il ritorno di essi » da Babilonia, ed anche nel tempo della loro schiavitù. » Sarebbe dunque un ingannar se medesimo il preten- » dere che dovendosi annoverare questa confessione dei » peccati e questo ritorno a Dio fra i beni spirituali, » non si debbano applicare che al futuro ritorno de' Giu- » dei. Lo stesso deve dirsi di quella profezia d' Isaia(1): » *Quis est iste qui venit de Edom,* ec., che riguardava, » come dicemmo, il tempo de' Maccabei; giacchè non » accadde allora senza alcun dono spirituale, che i Mac- » cabei, col soccorso di Dio, ristabilissero la repubblica » degli Ebrei. Noi parleremo ben tosto di beni esterni » che devono esser concessi alla Chiesa cristiana, e non » ne addurremo qui che un solo esempio, quello in cui » Isaia(2), dopo aver predetto che l' ultima rovina de' Giu- » dei accadrebbe per mezzo della *spada* e della *fame,* » soggiunge queste parole: *Servi autem mei cibum ha- » bebunt; vosque interea fame laborabitis, relinquetisque » electis meis nomen vestrum ad execrationem. Domi- » nus . . . . servos suos alio nomine appellabit.* In que- » sta profezia voi vedete che i servi di Dio hanno *ali- » mento,* e questo è un bene terreno; nè può andar » soggetto ad allegoria, poichè quest' *alimento,* nel di-

(1) *Isai.* LXIII. 1 *et seqq.* — (2) *Id.* LXV. 13 *et seqq. ex versione p. Houbigant.*

» scorso del profeta vien contrapposto alla *fame*, e que-
» sta fame è quella del corpo, perchè è posta a para-
» gone colla *spada*, la quale non può qui esser presa
» in un senso allegorico. Ora questi *servi di Dio* che
» *hanno alimento*, e che sono *chiamati con altro nome*,
» mentre il *nome de' Giudei è abbandonato all' esecra-*
» *zione*, altro non sono che i primi Cristiani che si ri-
» trassero a Pella, prima che la fame imperversasse in
» Gerusalemme, assediata dai Romani, dirigendo Iddio
» le loro menti per modo ch' essi compissero nelle per-
» sone loro questa profezia d' Isaia. I profeti descrissero
» lo stato dell' universo tal quale esser deve quando tutte
» le nazioni crederanno nel Vangelo e vivranno sotto
» alle sue leggi: non v' ha maraviglia se in questa
» descrizione essi abbiano mischiato i beni spirituali cogli
» esteriori, giacchè questi esterni beni saranno un segno
» degli spirituali che saranno stati conceduti; e sarebbe
» appena possibile che tutte le nazioni che vi sono sulla
» terra vengano a porsi sotto le bandiere di Gesù Cri-
» sto, e vi trovino un asilo sicuro, se allora non vi
» fosse rimosso ogni ostacolo, e se per conseguenza non
» regnasse una pace profonda, con tutti i beni dai
» quali essa può andare accompagnata ».

Riprendiamo frattanto questo argomento, e cerchiamo di schivare ogni falso pregiudizio, ogni scoglio, ogni errore. Sarebbe certamente un falso pregiudizio il pretendere che in generale i beni esteriori, di qualunque natura essi sieno, non appartengano che all' antica legge; e che anche i beni interni, di qualunque genere esser possano, non appartengano che alla legge nuova. Ma sarà forse d' uopo conchiudere da ciò, che i beni temporali siano stati egualmente promessi ai Giudei ed ai Cristiani, e sparsi egualmente sugli uni e sugli altri? I fatti certamente ci dimostrano una gran differenza fra di essi, ed il medesimo p. Houbigant lo confessa. I beni spirituali erano promessi ai Giudei; e vennero in certa qual maniera sparsi su di loro fin dal tempo della stessa loro schiavitù, e dopo il loro ritorno, poichè eglino ritornarono infatto al loro Dio, rinunciando agli idoli: ma ci dica lo stesso p. Houbigant, qual fosse questo ritorno:

egli ci fa osservare più d' una volta quante mancanze sieno state rimproverate da Esdra, da Nehemia e dai profeti a questi uomini reduci dalla loro schiavitù: non era adunque quello un ritorno perfetto, un ritorno di vero cuore. Fra loro sorsero senza dubbio alcuni veri giusti, e la nazione aveva rinunziato all' idolatria; ma la moltitudine si trovava ancora strascinata al male, e queste malaugurate disposizioni favorirono le sette che nacquero fra loro, e li condussero alfine all' incredulità, in cui essi caddero rigettando Gesù Cristo e il suo Vangelo. Al contrario, appena Gesù Cristo, salito al cielo, cominciò a diffondere il suo spirito ne' suoi apostoli e nei suoi discepoli, quale effusione di grazie e di beni spirituali non si sparse su tutti quelli che credettero in Gesù Cristo, sì fra i Giudei, e sì fra i Gentili! Tanto è vero che i beni spirituali promessi dai profeti erano specialmente riservati ai Cristiani, e doveano essere il frutto della nuova alleanza, come l' aveano espressamente predetto i profeti, unendo quasi sempre la promessa di questi beni alla predizione del Messia, o della nuova alleanza, di cui egli doveva essere il mediatore. I beni temporali all' incontro furono sempre promessi ai Giudei come la ricompensa della loro fedeltà, mentre il castigo ordinario della loro infedeltà consisteva nell' esser privati di questi beni. Ma ci dica lo stesso p. Houbigant, quali sieno questi beni temporali dall' Evangelo promessi ai Cristiani; quali sieno questi beni temporali che furono *infatto* la ricompensa della fedeltà dei Cristiani. Nell' Evangelo noi vediamo che la maggior felicità dei Cristiani in questo mondo sta nel *soffrire con Gesù Cristo per regnare con lui* fra le celesti delizie. Nella storia della Chiesa noi vediamo che in realtà i santi i più perfetti sono quelli che parteciparono maggiormente del calice di Gesù Cristo, partecipando più che gli altri a' suoi patimenti. I martiri occupano senza dubbio un posto distinto tra i santi, ed essi son quelli appunto che più soffrirono in questo mondo: la *ricompensa era ad essi riservata nel cielo;* Gesù Cristo stesso l' avea già detto espressamente(1): non furono dunque a loro promessi i beni temporali. Ma questi uomini

(1) *Matth.* V. 12.

pieni di fede erano ricolmi di beni spirituali, figurati sotto l'immagine dei temporali; tanto è vero che i beni temporali promessi dai profeti, per riguardo ai Cristiani non sono che l'immagine degli spirituali, che formano veramente anche in questo mondo la ricompensa della loro fede. Si crederà forse con facilità che la celebre profezia di Isaia che predice che *i servi del Signore avranno il loro alimento, mentre i suoi nemici soffriranno la fame*, si riduca ai soli Giudei rifuggiti in Pella, mentre i Giudei morivano di fame in Gerusalemme assediata dai Romani? La generalità stessa dei vocaboli adoperati dal profeta non dimostra forse che questa promessa riguarda anche in generale tutti quelli che saranno veri *servi di Dio,* tutti quelli che crederanno in Gesù Cristo; e che la minaccia che accompagna questa promessa riguarda in generale tutti coloro che diventeranno suoi nemici, tutti quelli che ricuseranno di credere in Gesù Cristo? Il p. Houbigant avrebbe dunque dimenticata la celebre profezia di Amos: *Ecce dies veniunt, dicit Dominus: et mittam famem in terram, non famem panis, neque sitim aquæ, sed audiendi verbum Domini*(1)? Egli pretende nella sua versione, e nella sua nota a questo testo, che il senso sia: *nec famem dumtaxat panis, aut aquæ sitim, sed etiam audiendi verbum Domini.* Quando anche gli si menasse buona questa interpretazione, ne risulterebbe ancora che vi ha dunque un'altra *fame* diversa da quella del pane, ed un'altra *sete* diversa da quella dell'acqua: una *fame* ed una *sete* puramente spirituali, che consistono nella privazione *della parola di Dio.* Ecco precisamente la *fame* e la *sete* che provarono dopo Gesù Cristo, non solo i Giudei rinchiusi dai Romani in Gerusalemme, ma anche tutti quelli che ricusarono di credere all'Evangelo. Avendo essi rigettata la parola divina, Dio cessò di farla udire ad essi. Quando fosse vero che la *spada* da cui essi sono minacciati, non sia altro che la spada materiale dei Romani, ciò non impedirebbe che la *fame* loro predetta in questo passo non fosse la fame spirituale di cui parla Amos, essendo stati gli increduli Giudei colpiti parimente dai mali temporali e dai mali spirituali. Ma nulla

(1) *Amos* VIII. 11.

d' altronde ne obbliga a ristringer così la minaccia della *spada*. I Giudei incredoli non perirono tutti sotto la spada dei Romani, ma ben periscono tutti sotto la spada dell' angelo sterminatore, così come soffrono tutti la fame spirituale che Dio ha loro minacciata.

Per riguardo all' alimento che Dio diede a' suoi servi, ascoltiamo su ciò s. Girolamo: « I Chiliasti (egli dice(1)), » ossia i Millenarii, eredono che tutte queste promesse » saranno compite nel tempo di quei mille anni che essi » aspettano, immaginandosi che il regno di Dio consista » *nel bere e nel mangiare*(2), e non comprendendo ciò » che sta scritto(3): *Faticate non già per conseguire il* » *nutrimento che perisce, ma quello che rimane per la* » *vita eterna, e che vi sarà dato dal Figliuolo dell'uomo*: » (*Hæc*) *omnia* Χιλιασταὶ *in mille annis putant esse* » *complenda, cibum et potum regnum Dei esse credentes,* » *nec intelligentes illud quod scriptum est*: *Operamini* » *non cibum qui perit, sed qui permanet in vitam æter-* » *nam, quem Filius hominis dabit vobis* ». Quindi, secondo questo santo Dottore, è un cadere nell' inganno dei Millenarii l' intendere per alimenti materiali ciò che qui è detto degli alimenti spirituali, cui Dio promette a' suoi servi, e di cui priva i suoi nemici. Non si accorge dunque il p. Houbigant che col mandarci alla fine dei secoli per vedervi il compimento letterale di queste profezie, egli ci riconduce appunto alle false idee di questi Millenarii di cui parla s. Girolamo, i quali, contro l' espressa sentenza di s. Paolo, fanno consistere la felicità del regno di Dio in una felicità carnale? *Hæc omnia* Χιλιασταὶ *in mille annis putant esse complenda, cibum et potum regnum Dei esse credentes.* Si predisse che i Giudei faranno allora ritorno a Gesù Cristo, che l' Evangelo sarà allora annunziato a tutte le nazioni, e che allora Iddio raccoglierà da tutte le genti un' innumerevole moltitudine di eletti: si vedono essi comparire innanzi al trono di Dio ed al cospetto dell' agnello, *dopo i cento quarantaquattromila figli d' Israele* (4), *segnati col sigillo di Dio;* ma portano tutti la *palma* del

(1) *Hieron. in Isai.* LXV, *tom.* III. *col.* 488. — (2) *Rom.* XIV. 17. — (3) *Joan.* VI. 27. — (4) *Apoc.* VII. 9. 14.

martirio, e si dice che *infatto* essi passarono tutti *in mezzo alla grande tribolazione* di quegli ultimi tempi: questa gran tribolazione non si può per nulla conciliare con una pace profonda, e questa profonda pace non è promessa ai figli di Dio che nell' eternità. Questi uomini fedeli saranno nondimeno anche in questo mondo ricolmi di tutti i beni che loro promisero i profeti; ma de' beni spirituali, figurati dai beni temporali, di cui parlano gli stessi profeti. L' intendere queste promesse nel senso materiale e carnale, a cui si arrestano i Giudei, i giudaizzanti ed i Millenarii, è un cadere nel loro falso pregiudizio; e l' unico mezzo di evitar questo scoglio sta nel riconoscere con s. Girolamo che queste promesse devono esser prese in un senso spirituale, che già trovasi compito, almeno in parte, dopo la prima venuta di Gesù Cristo, e che riceverà l' intero suo compimento nella seconda venuta di questo divin Salvatore: *Nos autem* (*hæc*) *in primo adventu Christi spiritualiter impleta defendimus, aut certe in secundo complenda credimus.*

Quarta precauzione: non supporre che tutto ciò che i profeti predissero del regno di Gesù Cristo si trovi già adempito nella sua prima venuta, e nello stabilimento o nei progressi della sua Chiesa.

Un quarto pregiudizio, cui s. Girolamo combatte con queste ultime parole, sarebbe il credere che tutte le magnifiche profezie che risguardano il regno di Gesù Cristo stabilito dalla predicazione dell' Evangelo, sieno state interamente adempite nella sua prima venuta e nello stabilimento della Chiesa, o ne' progressi della medesima. Al qual proposito è prezzo dell' opera il riferir qui l' intero passo di questo santo Dottore. « Noi sosteniamo » (dic' egli (1)) che queste promesse sieno state compite » spiritualmente nella prima venuta di Gesù Cristo, ma » compite in parte, e non nella loro universalità: *Nos* » *autem* (*hæc*) *in primo adventu Christi spiritualiter* » *impleta defendimus; et impleta ex parte, non ex toto.* » Poichè (soggiunge egli) al presente, come dice l'A- » postolo (2), *noi non vediamo che come in uno specchio* » *ed in enigma,* e non siamo ancora istruiti come si con- » viene. Ma quando sarà giunto lo stato perfetto, allora » tutto ciò che è imperfetto sarà abolito: *Quia nunc in* » *speculo videmus, et in ænigmate: et non scimus sicut* » *oportet nos scire. Cum autem quod perfectum est ve-* » *nerit, tunc quod ex parte est destruetur.* Od almeno

(1) *Hier. in Jerem.* XXXI, *tom.* III. *col.* 683. — (2) 1 *Cor.* XIII. 12.

» scorgiamo che certamente queste promesse saranno compite nella seconda venuta, quando il nostro Signore » si manifesterà nella sua maestà, e *la pienezza delle » nazioni sarà entrata* nella Chiesa, sicchè alla fine tutto » *Israele sia salvo*, e le promesse sieno compite, non » più in parte, in ciascun dei fedeli, ma nel tutto, per » modo che Dio sia tutto in tutti: *Aut certe in secundo » complenda credimus, quando in sua majestate Dominus » apparebit et subintraverit plenitudo gentium, ut omnis » Israel salvus fiat, et nequaquam ex parte per singulos, » sed sit Deus omnia in omnibus* ». S. Girolamo adunque riconosce che le profezie risguardanti Gesù Cristo e la sua Chiesa non ebbero l'intero lor compimento nella prima venuta di questo divin Salvatore, ma che non l'avranno che nell'ultima sua venuta. Una quarta precauzione necessaria contro i falsi pregiudizii consiste adunque nel non supporre che tutto ciò che i profeti predissero del regno di Gesù Cristo, si trovi compiuto nella sua prima venuta, e nello stabilimento o nei progressi della sua Chiesa.

Il pregiudizio che noi qui combattiamo è anche uno di quelli contro i quali il p. Houbigant prende a premunire i suoi lettori; ed ecco in qual modo egli si esprime su questo punto: « Daniele, parlando di Gesù Cristo, » dice: *Data est ei potestas et honos et regnum, ut eum » colerent omnes populi et tribus et linguæ: ut potestas » ejus durabilis esset, nec finem habitura* (1). Geremia: » *Eo tempore, vocabitur Jerusalem solium Domini, et » confluent ad eum omnes gentes propter nomen Domini, » quod erit in Jerusalem* (2). Isaia: *Ego per memetipsum » juravi, flectetur mihi omne genu; omnis lingua per Dominum jurabit* (3). Lo stesso profeta dice: *Domus mea » domus orationis vocabitur apud omnes gentes* (4). Sofonia: *Postea effundam in populos labium mundum, ut » omnes invocent nomen Domini, eique humero uno serviant* (5). Geremia: *Non erit amplius ut suum quisque » proximum doceat, aut frater fratrem dicens: Cognoscite » Dominum; quippe me omnes et magni et parvi cognitum habebunt* (6). Isaia: *Non male facient in toto monte*

(1) *Dan.* VII. 14 *ex versione patris Houbig. sicut et loci sequentes.* — (2) *Jerem.* III. 17. — (3) *Isai.* XLV. 23. — (4) *Id.* LVI. 7. — (5) *Soph.* III. 9. — (6) *Jerem.* XXXI. 34.

» *sancto meo . . . Nam terra scientia et timore Domini* » *plena erit, ut maria implent aquæ* (1). Tutti confessano » che questi ed altri somiglianti oracoli non erano stati » compiti prima che nascesse Gesù Cristo. Se alcuni » credono che essi si siano avverati nella nascita della » Chiesa o nell' incremento della medesima, essi non hanno » che a guardare se possano spiegare come nella nascita » della Chiesa, o nei primi suoi secoli, *tutti i popoli,* » *tutte le tribù e tutte le lingue* si siano unanimamente » assoggettate al nostro Signor Gesù Cristo, e *come tutta* » *la terra sia stata piena del conoscimento e del timor del* » *Signore, nella stessa guisa che pieno d'acque è il seno dei* » *mari;* perocchè queste espressioni mostrano con chia- » rezza nei servi di Gesù Cristo una universalità tanto » grande, quanto lo possa essere, e tale quale sarà » finalmente allorchè tutte le nazioni, ed anche i Giudei » si assoggetteranno all' Evangelo di Gesù Cristo. Non » riesce possibile il credere che all' uopo che questi ora- » coli abbiano già avuto il loro compimento, basti che » tutte le nazioni si sieno soggettate a Gesù Cristo le » une dopo le altre; perocchè dalla storia sì sacra che » profana appare manifestamente che più della metà del » mondo non ebbe mai conoscimento dell' Evangelo, o » tutt' al più non ebbe che deboli nozioni; e d' altronde » questa interpretazione non può essere concorde con » quella promessa che tutta la terra sarà piena del cono- » scimento e del timor di Dio, *come il seno dei mari* » *è pieno d' acqua;* parole che presentano l' idea di tutti » insieme i mari pieni d' acque, e non già gli uni dopo » gli altri, come se qualche parte del mare potesse essere » senza acqua: il che per conseguenza mostra lo stato » dell' universo, tale che tutte le sue parti ed i suoi » paesi insieme devono essere pieni del conoscimento e » del timor del Signore.

» Se dunque (prosegue il p. Houbigant) queste ma- » gnifiche profezie risguardanti il regno della religione » cristiana sulla terra non sono per anco state compiute, » importa moltissimo il cercare e l' imparare dagli stessi » profeti in qual tempo queste profezie avranno compi- » mento; se ciò avverrà molti secoli prima della fine del

(1) *Isai.* XI. 9.

» mondo, o solo negli ultimi anni, e poco tempo prima » dell' estremo giudizio. La maggior parte si accordano » nel seguire quest' ultimo sentimento. *Plerique omnes ultimam sententiam amplectuntur.* Ma questo ne sembra » essere un quinto pregiudizio, il cui effetto è di lasciar » prive di compimento molte profezie: *Verum hæc nobis » videtur esse quinta præjudicata opinio, per quam multa » oracula prophetarum suis eventibus frustrantur* ».

Le promesse che non furono pienamente compiate nella prima venuta di G. C. non avranno l' intero compimento che nella seconda venuta del medesimo. Non bisogna confondere quelle che risguardano la prima con quelle che risguardano la seconda. In qual senso si debbano prendere le profezie di Daniele VII. 14, di Geremia III. 17 e XXXI. 34, di Isaia XI. 9, XLV. 23, LVI. 7, e di Sofonia III. 9. Testimonianze di s. Girolamo intorno a queste profezie.

Si vede qui che il p. Houbigant passa da un oggetto ad un altro, e dà per un falso pregiudizio un' opinione, che nondimeno per sua confessione è molto generalmente ricevuta. Noi faremo ben tosto ritorno a ciò; ma per non confonder nulla, terminiamo quanto riguarda il quarto pregiudizio, che consisterebbe nel credere che tutte le profezie fossero compite. Abbiamo testè veduto che *in fatto*, secondo lo stesso s. Girolamo, queste magnifiche promesse non ebbero per anco l' intero compimento, ma nello stesso tempo questo santo Dottore è d'avviso che esse non lo avranno che all' ultima venuta di Gesù Cristo; e qui forse il p. Houbigant confonde le profezie che risguardano la prima venuta di Gesù Cristo con quelle che appartengono alla seconda. Ascoltiamo intorno a ciò san Girolamo. Questo santo Dottore spiegando il testo del cap. VII di Daniele, *Dedit ei potestatem et honorem et regnum*, vi riconosce l' ultima venuta di Gesù Cristo, e non è possibile il non riconoscervela, giacchè il giudizio che Gesù Cristo deve allora esercitare, vi è espressamente indicato: *Judicium sedit, et libri aperti sunt . . . ; et vidi quoniam interfecta esset bestia . . . . Et ecce cum nubibus cœli quasi Filius hominis veniebat, et usque ad Antiquum dierum pervenit . . . Et dedit ei potestatem . . : et omnes populi, tribus et linguæ ipsi servient.* Ecco ciò che vide Daniele. Qui non si tratta adunque del regno di Gesù Cristo nel secolo presente, nè prima della fine dei secoli, ma del suo regno dopo l' ultimo giudizio, cioè nell' eternità: il che importa moltissimo che sia notato, poichè ciò diffonde molta luce sulle profezie che risguardano il regno eterno di Gesù Cristo e de' suoi santi, sul quale vi sono alcune parole di s. Girolamo che non si debbono trascurare: ragiona egli su queste parole del-'Angelo che spiega questa visione a Daniele: *Hæ qua-*

tuor bestiæ magnæ, quatuor sunt regna quæ consurgent de terra: suscipient autem regnum sancti Dei altissimi. « Questi quattro imperi, di cui abbiamo parlato (dice » s. Girolamo) furono terreni; poichè in fatto tutto ciò che » è di terra ritorna in terra, cioè in polvere. Ma l' impero » che verrà dato ai santi non sarà già in alcun modo terreno, » ma celeste. Si cessi adunque dal parlarci di questa favo- » la di un preteso regno di mille anni: *Sancti autem* » *nequaquam habebunt terrenum regnum, sed cœleste.* » *Cesset ergo mille annorum fabula* (1) ». Pertanto, giusta il sentimento di s. Girolamo, si pretende invano di stabilire sulla terra questo regno di Gesù Cristo e de' suoi santi, molti secoli prima dell' ultimo giudizio, come lo suppone il p. Houbigant; giacchè questo sarebbe un ricondurci alle favole dei Millenarii: *Cesset ergo mille annorum fabula.* Qui non si tratta di un regno terreno, ma di un regno celeste: *nequaquam terrenum, sed cœleste.* Si tratta del regno di Gesù Cristo e de' suoi santi dopo l' ultimo giudizio, e quindi nell' eternità.

La profezia del capo III di Geremia, *vocabunt Jerusalem solium Domini, et congregabuntur ad eam omnes gentes,* secondo l' osservazione di s. Girolamo, si trova spiegata in tre modi. « I Giudei (dice questo Padre) » credono ch' essa abbia avuto il suo compimento dopo » il ritorno da Babilonia, sotto Ciro e Zorobabele; ma » essa fu meglio adempita nella prima venuta di Gesù » Cristo: *sed melius in adventu Christi;* e relativamente » alla Chiesa: *Certe melius totum de Ecclesia intelligen-* » *dum.* Altri ne determinano il compimento alla fine dei » tempi: *alii vero hoc in fine temporum intelligunt,* quando » la pienezza delle nazioni avendo terminato di entrar » nella Chiesa, tutto Israele sarà salvo: *quando subin-* » *trante plenitudine gentium, omnis Israel salvus fiet* (2) »: Sarebbe in fatto agevol cosa il mostrare che essa fin là si estenda, purchè si riconosca che ciò accadrà alla fin dei tempi, *in fine temporum,* e non molti secoli prima della fine dei tempi.

La profezia del capo XLV di Isaia, *in memetipso juravi . . . quia mihi curvabitur omne genu, et jurabit omnis lingua,* è riferita da s. Paolo anche all' ultima venuta

(1) *Hier. in Dan.* VII, *tom.* III. *col.* 1103. — (2) *Id. in Jer.* III, *tom.* III. *col.* 544.

di Gesù Cristo, allorchè dice: *Omnes stabimus ante tribunal Christi. Scriptum est enim: Vivo ego, dicit Dominus, quoniam mihi flectetur omne genu, et omnis lingua confitebitur Deo* (1); il che non impedisce già che s. Girolamo non vi riconosca un primo compimento, fin dal tempo presente, nel popolo cristiano, che ha per costume di piegar il ginocchio innanzi a Gesù Cristo. *In quo perspicue significatur populus christianus; moris est enim ecclesiasticis Christo genu flectere* (2). Ma l'espressione di s. Paolo dimostra che l'ultimo compimento avverrà nel tribunale di Gesù Cristo quando egli verrà a giudicare gli uomini.

La profezia del capo LVI di Isaia, *Domus mea domus orationis vocabitur cunctis populis*, da s. Girolamo è applicata alla Chiesa di Gesù Cristo, sparsa per tutta la terra: *Domus orationis Ecclesia est, quæ in toto orbe dividitur* (3). Essa principiò ad avere il suo compimento dopo che i Gentili cominciarono ad esser chiamati alla fede, e riceverà l'ultimo suo compimento quando in fatto essi vi saranno chiamati da tutte le nazioni alla fine dei tempi.

La profezia del capo III di Sofonia, *tunc reddam populis labium electum, ut invocent omnes in nomine Domini, et serviant ei humero uno*, è determinata dalle parole che la precedono: *Judicium meum ut congregem gentes . . . et effundam super eos indignationem meam . . . in igne enim zeli mei devorabitur omnis terra: quia tunc reddam, etc.* S. Girolamo osserva (4) che « i Giudei riferiscono ciò alla venuta di Cristo, cui sperano debba » venire; e dicono che avendo allora il fuoco divorato » tutti i loro nemici, ed avendo tutti gli altri abbracciato » il culto del vero Dio, tutta la terra sarà soggetta al » Signore. Noi però (dice egli) non seguiamo già la » lettera che uccide, ma lo spirito che vivifica, e non » le favole giudaiche: *Nos autem non sequimur occidentem litteram, sed spiritum vivificantem, nec judaicas fabulas* ». Quindi riferisce ciò all'ultima venuta di Gesù Cristo, che sarà preceduto da un fuoco divoratore, e che dopo aver colpito di anatema tutti i suoi nemici, raccoglierà intorno a sè i suoi eletti, che saranno tutti egual-

(1) *Rom.* XIV. 10. 11. — (2) *Hier. in Isai.* XLV, *tom.* III. *col.* 339. — (3) *Id. in Isai.* LVI, *tom.* III. *col.* 410. — (4) *Id. in Soph.* III, *tom.* III. *col.* 1674.

mente soggetti a lui e a Dio suo Padre. Egli aggiunge che nondimeno si potrebbe anche spiegare questo testo relativamente alla prima venuta di Gesù Cristo: *Possumus hunc locum et de primo Christi adventu exponere*. Quindi, secondo s. Girolamo, questo testo non si può applicare che alla prima, o meglio alla seconda venuta di Gesù Cristo; e il pretendere di riferirlo al tempo della futura conversione de' Giudei sarebbe un ricadere nelle favole giudaiche, *judaicas fabulas*.

La profezia del capo XXXI di Geremia, *non docebit ultra vir proximum suum, et vir fratrem suum, dicens: Cognosce Dominum; omnes enim cognoscent me a minimo eorum usque ad maximum*, è determinata da ciò che immediatamente la precede: *Ecce dies venient, dicit Dominus, et feriam domui Israel et domui Juda fœdus novum . . . Hoc erit pactum quod feriam cum domo Israel post dies illos, dicit Dominus; dabo legem meam in visceribus eorum, et in corde eorum scribam eam . . . Et non docebit*, ec. Su di che s. Girolamo così si esprime: « L'apostolo s. Paolo si serve di questo testo nella sua epistola agli Ebrei; e tutti gli altri autori ecclesiastici che scrissero dopo, affermano che tutto ciò si è compito nella prima venuta del Salvatore: *Omnesque deinde ecclesiastici viri in primo Salvatoris adventu dicunt universa completa* (1) ». Non si può a meno di confessare che allora veramente la nuova alleanza sia succeduta all' antica, e la Chiesa non aspetta verun' altra alleanza dopo di quella. Quando i Giudei faranno ritorno a Gesù Cristo, in questa medesima alleanza saranno ricevuti. Se frattanto, secondo lo stesso Apostolo, anche i figli della nuova alleanza non conoscono Dio se non in parte: *Nunc cognosco ex parte* (2), ciò addiviene perchè questo perfetto conoscimento che deve essere il frutto della nuova alleanza, ci vien riservato nell' eternità; ed allora conosceremo Dio, come noi siamo da lui conosciuti: *Tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum*. I Giudei, anche quando ritorneranno a Gesù Cristo, cammineranno come noi nella fede; e non sarà che nell' eternità che essi vedranno al par di noi il Signore nostro Dio faccia a faccia: *Tunc autem facie ad faciem*. L'espressione di

(1) *Hier. in Jerem.* XXXI, *tom.* III, *col.* 684. — (2) I *Cor.* XIII, 12.

s. Paolo intorno a ciò è formale. Il perfetto conoscimento ci è riservato nella vita futura: *Tunc cognoscam, sicut et cognitus sum;* ed è appunto nello spiegare le promesse di questo stesso capo di Geremia, che s. Girolamo diceva: « Tutte queste sorta di promesse, secondo che pensano » i Giudei ed i nostri giudaizzanti, dovrebbero essere » compite nel regno di mille anni: *Omnes hujuscemodi » repromissiones, juxta Judæos et nostros judaizantes, in » mille annorum regno putantur esse complendæ.* Noi » però sosteniamo che esse furono compite in un senso » spirituale nella prima venuta di Gesù Cristo: *Nos au- » tem (hæc) in primo adventu Christi spiritualiter impleta » defendimus;* od almeno crediamo che esse riceveranno » l'intero compimento nella seconda venuta di lui: *aut » certe in secundo complenda credimus* (1) ».

Finalmente la profezia del capo XI d'Isaia, *non nocebunt, et non occident in universo monte sancto meo, quia repleta est terra scientia Domini, sicut aquæ maris operientes,* fa parte di quella di cui parla s. Girolamo, quando dice: « I Giudei ed i nostri giudaizzanti sostengono che » tutto ciò verrà adempito letteralmente, in guisa che » nel glorioso regno di Cristo, cui essi credono dover » succedere alla fine del mondo, tutte le bestie feroci » diventeranno mansuete, ec. *Hæc quoque Judæi et nostri » judaizantes juxta litteram futura contendunt, ut in cla- » ritate Christi quem putant in fine mundi esse venturum, » omnes bestiæ redigantur in mansuetudinem,* ec. (2) ». Vediamo come egli mostra in questo passo la illusione di questo compimento letterale, che i nostri giudaizzanti ed i nostri Millenarii aspettano al tempo della conversion de' Giudei. « Se essi pretendono (dice egli) che per » la felicità di quel tempo, gli uomini debbano godere » d'ogni sorta di beni, senza che nulla possa ad essi » recar nocumento, costoro apprendano da noi, come » non conosciamo altro vero bene che la virtù, nè altro » vero male che il vizio; *quod si responderint, pro bea- » titudine temporum hæc futura, ut absque cujusquam » noxa, homines bonis omnibus perfruantur; audiant a » nobis, nihil esse bonum, nisi virtutem, et nihil malum, » nisi vitium* ». Dopo aver così rigettate le interpreta-

(1) *Hier. in Jerem.* XXXI, *tom.* III, *col.* 683. — (2) *Id. in Isai.* XI, *tom.* III. *col.* 101.

zioni letterali dei nostri giudaizzanti, s. Girolamo sostiene esser facile l' intendere tutte queste promesse secondo lo spirito che vivifica: *juxta vivificantem spiritum facilis intelligentia est*, e ne fa l'applicazione alla prima venuta di Gesù Cristo. Se esse non ebbero allora un compimento così intero come si è potuto sperare, prendendole anche nel senso spirituale, ciò avviene perchè il pieno ed intero compimento di esse è riservato, come vedemmo testè, alla seconda venuta, cioè nell' eternità: Se *la terra* che noi abitiamo non fu *piena del conoscimento del Signore, come il seno dei mari è pieno di acque*, ciò avviene perchè questa promessa non avrà, come le altre, l'intero suo compimento che in quella *terra dei viventi*, di cui parla Davide, ove dice: *Credo videre bona Domini in terra viventium* (1). Perocchè noi aspettiamo, dice s. Pietro, nuovi cieli, ed una nuova terra, su cui abiterà la giustizia, secondo le promesse del Signore: *novos vero cœlos, et novam terram, secundum promissa ipsius expectamus, in quibus justitia habitat* (2):

Così dall' esame delle sette profezie che ci allegò il p. Houbigant risulta che alcune, come quella di Daniele, non risguardano che l'ultima venuta di Gesù Cristo, e che, secondo s. Girolamo, se le altre non ebbero che un compimento imperfetto nella prima venuta del nostro Salvatore, ciò avvenne perchè esse non devono avere l' intero compimento se non nell' ultima sua venuta, cioè nell' eternità. Il pretendere che avranno un compimento letterale nel tempo della conversione de' Giudei, e durante una lunga serie di secoli prima dell' estremo giudizio, è, secondo s. Girolamo, un ricadere nell' errore dei nostri giudaizzanti e dei nostri Millenarii.

Un quinto pregiudizio sarebbe adunque il pretendere coi Millenarii e coi giudaizzanti, che le promesse dei profeti abbiano ad avere un compimento letterale ed intero a favore de' Giudei sulla terra, molto tempo prima dell' ultima venuta di Gesù Cristo. Le moltiplici testimonianze di s. Girolamo già da noi addotte, dimostrano quanto questo Padre fosse persuaso della falsità di un tal pregiudizio; e se si eccettuino s. Giustino, s. Ireneo ed alcuni altri, i quali nei primi secoli si erano lasciati

Quinta precauzione: non supporre coi Millenarii, nè coi giudaizzanti, che le promesse dei profeti abbiano ad avere un compimento letterale ed intero a favor

(1) *Psal.* XXVI. 13. — (2) 2 *Petr.* XI. 13.

de' Giudei sulla terra molto tempo prima dell'ultima venuta di G. C.

anch' essi trascinare troppo facilmente nelle idee dei Millenarii, il sentimento di s. Girolamo fu il sentimento comune di tutti gli altri santi Dottori, e degli interpreti più illustri che lo hanno seguito fino a questi ultimi tempi, in cui nacquero due differenti opinioni. Alcuni hanno preteso, che, senza inciampare negli errori dei giudaizzanti, si possa riconoscere che vi sarà un lungo intervallo di tempo tra la conversione de' Giudei e la fine dei secoli; che si possa eziandio collocare in questo tempo il regno di mille anni, di cui parla s. Giovanni nell'Apocalisse; che le promesse avranno allora un compimento più perfetto di quello che esse ebbero alla prima venuta di Gesù Cristo, ma un compimento spirituale a guisa del primo. Altri andarono più oltre, e supponendo che vi sarebbe realmente un lungo intervallo tra la conversione de' Giudei e la fine dei secoli, pretesero che non solo le promesse dei profeti vi riceverebbero un compimento più perfetto, che non alla prima venuta di Gesù Cristo, ma che avrebbero allora anche un compimento letterale; che i Giudei verrebbero allora ricondotti nella Giudea; che Gerusalemme sarebbe rifabbricata, ec. Gli uni si approssimarono all'opinione dei Millenarii, rigettando quella dei giudaizzanti; gli altri si riconducono del pari all' opinione dei Millenarii, ed a quella dei giudaizzanti. Noi però crediamo con s. Girolamo e s. Agostino ciò che si insegnava prima di essi, e ciò che si continuò ad insegnare dopo di essi, che la conversione dei Giudei non accadrà che alla fine dei secoli; che essa sarà il frutto della missione di Elia, uno dei due testimoni (1) che devono essere uccisi dall'Anticristo, poco tempo prima dell' ultima venuta di Gesù Cristo, e che così vi sarà uno stretto legame fra tutti questi grandi avvenimenti (2): *In illo itaque judicio vel circa illud judicium has res didicimus esse venturas: Eliam Thesbiten, fidem Judæorum, Antichristum persecuturum, Christum venturum* (3), *mortuorum resurrectionem, bonorum malorumque*

(1) *Apoc.* XI. 3 *et seqq.* — (2) *August. de Civit. Dei, lib.* XX, *c. ult. n.* 5. — (3) Nel testo di s. Agostino si legge *judicaturum*; ma è poco verisimile ch' egli abbia così posto il giudizio di G. C. prima della risurrezione dei morti, specialmente se si ponga attenzione che più sotto egli mostra di aver avuto di mira l'ordine di questi avvenimenti, donde ne risulta che probabilmente i copisti qui abbiano errato, e che la vera lezione sia *venturum*.

diremtionem, mundi conflagrationem, ejusdemque renovationem. Queste poche porole rinchiudono la chiave di tutte le profezie che risguardano la fine dei secoli, e ci avvertono che una quinta precauzione necessaria contro i falsi pregiudizii consiste nel non supporre coi Millenarii, nè coi giudaizzanti, che le promesse dei profeti abbiano ad avere un compimento letterale ed intero a favore de' Giudei sulla terra, gran tempo prima dell' ultima venuta di Gesù Cristo.

Desta certamente molta maraviglia il vedere che il p. Houbigant abbia qui preso tutto al contrario per un falso pregiudizio il comune sentimento de' Padri, e che si sia fatto a combatterlo. Vedemmo come confessi egli stesso, che questo sentimento, il quale rimanda la conversione de' Giudei all' ultima estremità dei secoli, è il più comunemente ricevuto: *Plerique omnes hanc sententiam amplectuntur.* Nonostante questa confessione assai notevole, egli afferma che « questo sentimento gli sembra essere un quinto pregiudizio, il cui effetto è di » lasciar molte profezie prive di compimento ». A noi sarà facile il provare coi santi Dottori, che lungi dal privarle del compimento, questo sentimento dà ad esse invece il compimento più perfetto che si possa desiderare. Ma per nulla dissimulare di ciò che può dire il p. Houbigant a favore del suo sistema, esponiamo le sue prove.

Obbiezioni di quelli che pretendono debba esservi un lungo intervallo di secoli tra la conversione de' Giudei e l' ultima venuta di G. C., e che allora le promesse dei profeti avranno un intero compimento.

« I profeti stessi (dic' egli) colla grandezza ed universalità delle cose che descrivono, ci persuadono non » esser possibile che esse abbiano compimento senza un » lungo intervallo di tempo: perocchè quantunque si » veda che Dio impiegherà allora, come nella nascita » della Chiesa, la maggior forza dei miracoli, nondimeno » si scorge abbastanza, dietro l' esempio medesimo di » ciò che accadde nel nascere della Chiesa e nell' incremento della medesima, che si richiederanno molti secoli, perchè la fede, la verità, la giustizia e la pace » riempiano tutta l' estensione dell' universo; giacchè sarà » d' uopo viaggiare per diverse contrade, attraversar vasti mari; sarà d' uopo vincere la ferocia dei costumi, » l' ostinazione dell' idolatria, e la grossolana ignoranza » di molti popoli dell'Asia, dell'Africa e dell'America, » prima che la luce dell' Evangelo risplenda nello stesso

» tempo agli occhi di tutti; e quando questa gli avrà
» illuminati, sarà necessario ancora un lungo intervallo
» di anni per rassodare lo stato di questi uomini dive-
» nuti fedeli. Imperocchè i profeti mostrano che questo
» stato sarà di lunga durata, e quand' anche essi non
» avessero parlato di questa lunga durata, non si po-
» trebbe facilmente credere che questo regno universale
» di Gesù Cristo e dell' Evangelo, che è stato predetto
» per tanti secoli, non dovesse durare che alcuni anni,
» dopo che lo stato presente degli uomini fedeli ha già
» durato per gran numero di secoli, quantunque molte
» cose vi manchino, che non mancheranno in quel futuro
» regno di Gesù Cristo. Quelli adunque che riservano
» queste magnifiche predizioni per gli ultimi tempi del
» mondo, veggano con quale successo descrivano i tempi
» di questo regno. Certamente, poichè confessano che
» lo stato presente della Chiesa, in cui, secondo l' espres-
» sion di s. Paolo, *tutti quelli che vogliono vivere pia-*
» *mente, soffrono persecuzione*(1), non è quello stato fe-
» lice descritto dai profeti, essi non possono più ritar-
» dare fino all' ultima età del mondo il compimento di
» queste promesse, se pur non vogliono sostenere ad un
» tempo che questo felice stato comincierà appunto al-
» lora che sarà prossimo a terminare, e che quindi il
» nostro Signor Gesù Cristo non regnerà con una giu-
» stizia, con una fede e con una pace universale, se non
» come nell' ultimo atto di un' opera teatrale, e allora
» che, secondo lo stesso apostolo(2), egli sarà vicino *a*
» *restituire il suo regno a Dio suo Padre.* Ma questo è
» ciò che essi non giungeranno mai a persuadere ai Cri-
» stiani, che attentamente considereranno le luminose im-
» magini di questo stato. Perocchè sembra incredibile
» che lo stato presente, in cui pare che Gesù Cristo
» soffra ne' suoi membri, anzichè regnare, debba durare
» fino all' ultimo secolo del mondo; e che lo stato, in
» cui essendo bandita dalla terra ogni iniquità, vi re-
» gnerà Gesù Cristo, non debba durare che brevissimo
» tempo. Nè in verun modo essi potranno persuader ciò
» ai Giudei, i quali si ingannano intorno alla prima ve-
» nuta del Messia, quando si immaginano che egli debba

(1) 2 *Tim.* III. 12. — (2) 1 *Cor.* XV. 24.

» avere fino da' suoi primi principii tutta la sua glo-
» ria. Ma se noi rimettiamo questa gloria all'ultima età
» del mondo, i Giudei hanno diritto di negarla, perchè
» una durata sì breve di questa gloria contraddice agli
» oracoli dei profeti, i quali predissero che la gloria
» del Messia sulla terra durerebbe lungo tempo, e ca-
» ratterizzarono questa gloria con questo segno distintivo
» che le è proprio, di una fede cioè e di una giustizia
» sparsa su tutta l'estensione dell'universo. Adunque
» queste magnifiche profezie intorno al regno di Gesù
» Cristo debbono esser da noi spiegate in modo da de-
» terminare un tempo di mezzo, *media tempora*, tra il
» quale e la fine del mondo vi sia un intervallo bastan-
» te perchè queste profezie possano avere compimento.
» A questa maniera noi avremo l'intervallo necessario
» onde potervi collocare comodamente il compimento degli
» oracoli che non furono ancora compiuti, e torremo di
» mezzo la gran difficoltà de' Giudei, ai quali non po-
» tremo mai persuadere, nè che lo stato presente della
» Chiesa sia tale, quale esser deve sotto il regno del
» Messia, giusta le predizioni dei profeti, nè che la
» gloria del regno del Messia sulla terra debba durare
» così pochi anni ».

Risposta alle precedenti obbiezioni. L'intero compimento delle promesse non avrà luogo che nell'eternità. I grandi vantaggi promessi alla Chiesa ed anche ai Giudei alla fine dei tempi, non saranno limitati ad un piccol numero di anni; la felicità loro promessa è quella dell'eternità. Il regno di Gesù Cristo non sarà limitato nè dagli

Ecco tutto ciò che dice il p. Houbigant onde persuaderci ad ammettere questo prolungamento della durata de' secoli dalla conversion de' Giudei sino alla fine del mondo. All'uopo di riuscir meglio a distaccarci da un sentimento comunemente insegnato dai santi Dottori della Chiesa, ma che egli riguarda come un falso pregiudizio, tenta di metterlo in ridicolo, supponendo che il sentimento seguito dai santi Dottori non tenda niente meno che a fare del nostro Signor Gesù Cristo un re da scena, che non deve comparire che all'ultimo atto dell'opera, *in ultimo tantum quasi fabulæ actu regnaturum*. Ma una facezia speciosa non prova nulla; essa ha pure bisogno di essere appoggiata a solide prove, e questo è appunto ciò che manca al sentimento che noi qui combattiamo, sostenendo quello dei santi Dottori. L'inganno deriva dal supporre, che rimettendo noi alla fine dei secoli la conversione de' Giudei, ed i grandi beni che devono esserne la conseguenza, limitiamo questi grandi vantaggi

anni, nè dai secoli; ma durerà eternamente.

al breve intervallo di alcuni anni, mentre invece in conformità alle magnifiche promesse dei profeti, noi diamo a questi vantaggi preziosi l' immensa estensione dell' eternità. Il p. Houbigant vuol trovare nell' intervallo di un certo numero di secoli ciò che i santi Dottori intesero dell' eternità; ma anche ciò sarebbe un deprimere gli oracoli dei profeti, pretendendo di racchiuderli così nei limiti del tempo, mentre, secondo i santi Dottori, questi divini oracoli abbracciano la stessa eternità. Fin da questo punto i nostri lettori scopriranno senza dubbio l' illusione del sistema che ne vien presentato; ma proseguiamo a rispondere alle obbiezioni che ci si oppongono.

Si suppone adunque che la grandezza e l' universalità delle cose descritte dai profeti non possano avere il compimento senza un lungo intervallo di tempo. Ma non basta il dir questo; esse non possono trovare il compimento che nell' eternità. Così noi non diminuiamo per nulla l' ampiezza delle promesse, ma diamo loro bensì un' estensione molto superiore a quella che si dà alle medesime, ristringendole ad un lungo intervallo di tempo, giacchè diamo ad esse tutta l' ampiezza dell' eternità.

Si suppone che ci vorranno molti secoli perchè la fede, la verità, la giustizia e la pace riempiano tutta l' ampiezza dell' universo; si suppone che a tal fine si dovranno fare lunghi viaggi per terra e per mare, e che bisognerà superare con lunghi travagli tutti gli ostacoli immaginabili. Ma se nello stabilimento della Chiesa dodici uomini bastarono per diffondere in meno di quaranta anni il lume della fede nelle tre parti del mondo allora conosciute; se essi poterono in meno di quarant' anni convertire una moltitudine di Gentili nella vasta estensione dell' impero romano, ed anche oltre i confini stessi di quest' impero; abbisogneranno forse, non direm già molti secoli, ma molti anni per diffondere la luce dell' Evangelo con nuovo splendore nelle quattro parti del mondo conosciute al presente, allorchè lo Spirito di Dio si diffonderà sui Giudei e sui Cristiani dispersi sulla terra, per formarne altrettanti testimonii disposti ad annunziare dappertutto il regno di Gesù Cristo? E se una sola predicazione di s. Pietro convertì tremila persone, quai frutti abbondanti non si potranno sperare non solo

in pochi anni, ma in pochi giorni, quando piacerà a Dio di formar col suo Spirito sulla terra un sì gran numero di apostoli e di testimonii? A Dio non piaccia che noi poniamo limiti alla sua potenza, supponendo che egli abbia bisogno di molti secoli per diffondere, quando vorrà, il lume della fede in tutto l'universo. La verità e la giustizia seguiranno dappertutto il lume della fede, e non si richiederà maggior tempo per diffonder la giustizia e la verità, che per diffonder la fede, quando piacerà a Dio di illuminare le menti e di toccare i cuori. In un colla fede, colla giustizia e colla verità cammina la pace, ma quella pace che Gesù Cristo promette a' suoi discepoli, cioè non quella che dà il mondo, ma quella che Dio sparge nel cuor dei fedeli in questo mondo, e che tien riserbata pe' suoi eletti nell' eternità. Gesù Cristo non ha promesso agli uomini una pace perfetta in questo mondo; finchè la Chiesa sarà sulla terra, vivrà sempre fra i contrasti ed i patimenti; e solo nell' eternità fia che trionfi pienamente de' suoi nemici, e goda di quella pace profonda che le promettono i profeti; allora regneranno nel seno di lei, senza esser turbate, la verità, la giustizia e la pace; ed è in quella terra dei viventi che noi vedremo i beni del Signore: *Credo videre bona Domini in terra viventium*(1).

Si suppone che anche dopo che la luce dell' Evangelo sarà stata sparsa per tutto l' universo, bisognerà ancora molto tempo per consolidare lo stato dei nuovi fedeli. La potenza di Dio ha dunque veramente bisogno di molto tempo per consolidare le proprie sue opere? Inoltre, secondo le idee che gli oracoli dei profeti ne danno, questi neofiti saranno così ricolmi di sapienza e di forza, che ben tosto suggelleranno col proprio loro sangue la testimonianza della loro fede, nella *grande tribolazione* per cui dovranno passare, e morendo così nella grazia del Signore, saranno in breve tempo confermati per tutta l' eternità nello stato felice in cui gli avrà posti la grazia del Signore.

Si suppone che lo stato in cui la grazia del Signore gli avrà collocati, dovrà essere di lunga durata. Ma non basta il dir ciò; questo stato felice deve essere eterno,

(1) *Psal.* XXVI. 13.

e lo sarà realmente non già in questa terra, che è la terra dei mortali, in cui tutto è passeggiero, ma *sulla terra dei viventi*, ove tutto sussisterà in eterno.

Si osserva benissimo che il regno di Gesù Cristo non deve esser limitato ad un piccol numero di anni; ma non basta ancora il dir questo; egli non deve neppure venir limitato al solo intervallo di molti secoli; e noi professiamo di credere che non avrà mai fine: *cujus regni non erit finis.*

Ci si oppone che nello stato presente Gesù Cristo non tanto regna quanto soffre nelle sue membra; si aggiunge che egli non regnerà pienamente se non quando avrà convertito i Giudei e tutte le nazioni dell' universo. Si osserva che, secondo s. Paolo, quando sarà giunto il fine di tutte le cose, Gesù Cristo restituirà il suo regno a Dio suo padre: *Deinde finis, cum tradiderit regnum Deo et patri*(1). Per lo che si conchiude, che se non vi ha che un intervallo di alcuni anni tra la conversione de' Giudei e la fine dell' universo, il regno di Gesù Cristo si troverà adunque limitato a questo breve intervallo. Noi rispondiamo che Gesù Cristo entrò nella potenza del suo regno fin da quando entrò nella gloria della sua risurrezione, secondo ciò che disse egli stesso ai suoi apostoli: *Mi è stato dato ogni potere in cielo e sulla terra*(2). Egli soffre nelle sue membra sulla terra, ma regna coi santi e con suo Padre nel cielo: ed è necessario che egli regni, dice nel luogo stesso il medesimo apostolo, finchè il Padre di lui gli abbia messo sotto i piedi tutti i suoi nemici: *Oportet autem illum regnare, donec ponat omnes inimicos sub pedibus ejus*(3). Ma e quando tutti i suoi nemici gli saranno soggetti, cesserà egli perciò di regnare? No, certamente, perchè l' angelo che annunziò la sua nascita disse espressamente che il suo regno non avrà mai fine: *Et regni ejus non erit finis*(4). Egli regnerà coi santi su tutto ciò che sta sotto il cielo, regnerà con Dio suo padre sui santi medesimi, ed il suo regno non avrà mai fine. Come dunque s. Paolo potè dire che egli allora *restituirà il suo regno a Dio suo padre?* Consultate s. Agostino, il quale

(1) 1 *Cor.* xv. 24. — (2) *Matth.* xxviii. 18. — (3) 1 *Cor.* xv. 25. — (4) *Luc.* i. 33.

esamina appunto tale quistione (1), ed egli vi dirà che il suo reame non consiste solo nella potenza del suo regno, ma anche nei sudditi che formano il suo impero, e sui quali egli regna per mezzo della fede: *Regnum ejus sunt in quibus nunc regnat per fidem.* Il suo regno è la sua Chiesa: *Regnum ejus dicitur Ecclesia.* La potenza del suo regno è inseparabile dalla sua divina persona; egli regna e regnerà eternamente con Dio suo padre. Ma alla fine dei secoli rimetterà a Dio suo padre il suo regno, cioè i sudditi che formano il suo impero, ossia la sua Chiesa. Se si oppone ciò che l' Apostolo soggiunge, che *allorquando tutto gli sarà assoggettato, verrà assoggettato egli stesso a colui che gli avrà sottomessa ogni cosa* (2), s. Agostino risponderà essere evidente che ciò deve intendersi della sua umanità: *Manifestum est hoc secundum susceptionem hominis dictum* (3). Poichè, secondo la sua divinità, egli regnerà eternamente con Dio suo padre. Come figlio dell' uomo, egli sarà sottomesso coi santi alla potenza di Dio suo padre; e come figlio di Dio regnerà anch' egli sui santi con Dio suo padre, e il suo regno non mai apparirà con maggiore splendore che nell' eternità. Così noi non ristringiamo già il suo regno al breve intervallo di alcuni anni, e neppure lo limitiamo alla durata dei secoli; ma facciamo professione di credere che il suo regno sussisterà eternamente: *Et regni ejus non erit finis.*

Così noi concediamo ai Giudei ed ai Cristiani tutto ciò che essi possono desiderare. Coi Giudei, noi conveniamo che il regno del Messia debba essere eterno; coi Cristiani, noi facciamo professione di credere che veramente il regno di Gesù Cristo non avrà mai fine: *Et regni ejus non erit finis.*

Testimonianza di s. Giovanni che stabilisce e giustifica il sentimento dei santi Dottori circa l'intimo legame degli avvenimenti

D' altronde quando noi, seguendo la comune opinione, sosteniamo che vi sarà un intimo legame fra questi quattro grandi avvenimenti, la missione di Elia, la conversion de' Giudei, la persecuzione dell'Anticristo e l' ultima venuta di Gesù Cristo, non facciamo questo solamente perchè tutta la tradizione così l' insegna, ma perchè questo sentimento è fondato sulla testimonianza for-

(1) *August. lib. de quæst.* 83, *quæst.* 69, *n.* 3. — (2) I *Cor.* XV. 28. — (3) *Loc. cit. n.* 2.

che porranno fine alla durata dei secoli. Missione di Elia, conversione dei Giudei, persecuzione dell' Anticristo, ultima venuta di Gesù Cristo.

male di s. Giovanni al capo XI dell'Apocalisse; poichè dopo aver detto sin dalla fine del cap. VIII, che *tre calamità* devono scoppiare *al suono delle tre ultime trombe,* e dopo aver interrotta al capo X la descrizione della *seconda calamità,* per annunziare che ben tosto non vi sarà più tempo, *quia tempus non erit amplius,* ma che *al suono dell' ultima tromba il mistero di Dio sarà consumato,* egli ci mostra nel capo XI *la missione dei due testimonii,* che allora devono comparire, e l' uno dei quali, secondo la comune opinione, sarà Elia, dal quale i Giudei verranno ricondotti alla fede: in seguito egli ci mostra *la persecuzione, in cui questi due profeti saranno messi a morte dalla bestia che deve uscir dell' abisso,* poi i due profeti messi a morte risuscitano e salgono al cielo. Allora s. Giovanni ne dice: *La seconda calamità è passata,* e la terza verrà ben tosto: *Et ecce væ tertium veniet cito. La settima tromba suona,* quella tromba al di cui suono deve scoppiare *la terza ed ultima calamità,* quella tromba al di cui suono il *tempo va a terminare ed il mistero di Dio sta per essere consumato.* Or che succede? *I regni di questo mondo diventano il regno del nostro Signor Gesù Cristo,* il quale in questo istante entra nella gran potenza dell' eterno suo regno. I ventiquattro vecchi che circondano il trono di Dio gridano: *Noi vi rendiamo grazie, o Signore . . . . perchè siate entrato nel possesso della vostra grande potenza e del vostro regno . . . Le nazioni si sono adirate, il tempo della vostra collera è giunto, il tempo di giudicare i morti,* ET TEMPUS MORTUORUM JUDICARI, *di dar la ricompensa ai vostri servi . . . . e di sterminar coloro che hanno corrotta la terra.* È dunque certo che la persecuzione, in cui verranno messi a morte i *due testimonii,* è quella stessa che sarà immediatamente seguita dal *giudizio dei morti,* TEMPUS MORTUORUM JUDICARI; donde segue che la *missione dei due testimonii,* precederà immediatamente il *giudizio dei morti,* e per conseguenza *l' ultima venuta di Gesù Cristo;* ne conseguita pure che vi sarà certamente un intimo legame fra questi quattro avvenimenti, la *missione d' Elia,* uno dei due testimonii, la *conversione dei Giudei* pel ministero di Elia, la *persecuzione dell' Anticristo,* da cui saranno messi a morte i

due testimonii, e *l'ultima venuta di Gesù Cristo,* il quale, dopo quest' ultima persecuzione, discenderà dal cielo nella sua gloria per giudicare i morti, ricompensare i santi, e fulminare sui reprobi l' anatema eterno, che sarà per essi l' ultima e la maggiore di tutte le calamità. Ecco ciò che videro i santi Dottori in questo capo XI dell'Apocalisse, ed ecco ciò che stabilisce e giustifica il loro sentimento circa l' intimo legame di questi avvenimenti: *Eliam Thesbiten, fidem Judæorum, Antichristum persecuturum, Christum venturum, mortuorum resurrectionem, bonorum malorumque diremtionem.*

Sesta precauzione: non supporre che tutte le profezie debbano essere talmente adempite prima della fine dei secoli, che nessuna di esse possa riguardare l'eternità. Le profezie non sono ristrette al tempo di questa vita.

Un sesto pregiudizio, che è una conseguenza del quinto, sarebbe il pretendere che le profezie dovessero tutte essere adempite prima della fine de' secoli, senza che alcuna di esse possa risguardare l' eternità: perocchè, supponendo che le magnifiche promesse dei profeti debbano avere l' intero compimento a favor della Chiesa e de' Giudei sulla terra prima dell' ultima venuta di Gesù Cristo, taluni andaron tant' oltre da pretendere che nessuna di queste promesse riguardi l' eterna felicità degli eletti, e che in breve tutte le profezie debbano esser compite nello stato della vita presente, o, in termini scolastici, in *statu viæ,* per modo che nessuna di esse si riferisca all' eterna felicità degli eletti nello stato della gloria, *in statu gloriæ.* Ma primieramente tutte le volte che san Girolamo e gli altri santi Dottori rimandano all' ultima venuta di Gesù Cristo l'intero compimento delle promesse, essi certamente le intendono dell' eterna felicità, nella quale Gesù Cristo introdurrà allora tutti i suoi eletti: perocchè quando Gesù Cristo discenderà dal cielo sopra le nubi, come egli stesso ha predetto, ciò farà per giudicare i vivi ed i morti, per colpire di eterno anatema l'intero corpo dei reprobi, e per introdurre tutti i suoi eletti nella vita eterna, nello stato della gloria, *in statu gloriæ.* In secondo luogo, quando s. Giovanni, nella sua Apocalisse, dopo aver notato alla fine del capo XX il giudizio universale e la condanna dei reprobi, discende poscia a descrivere nei capi XXI e XXII la felicità degli eletti, egli certamente predice i beni che sono loro riserbati nell' eternità, nello stato della gloria, *in statu gloriæ:* e fra i varii colori ch' egli usa nel delinearci questo qua-

dro mirabile, lo Spirito di Dio gliene suggerisce molti di quelli che erano già stati adoperati da Isaia. Questo profeta aveva dunque egli pure dipinto i grandi vantaggi riserbati agli eletti nell' eterna felicità, nello stato della gloria, *in statu gloriæ*. Così pure, quando al capo XXI dell' Apocalisse s. Giovanni dice: *Absterget Deus omnem lacrymam ab oculis eorum, et mors ultra non erit* (1), egli parla certamente di uno stato in cui gli uomini non più verseranno lagrime, nè più moriranno. Dunque Isaia parlava esso pure di questo medesimo stato, quando diceva al capo XXV: *Præcipitabit mortem in sempiternum, et auferet Dominus Deus lacrymam ab omni facie* (2). Ora uno stato in cui non solo non si verseranno più lagrime, ma in cui eziandio più non si morirà, egli è certamente quello della gloria: questi due profeti adunque predissero egualmente ciò che accadrà nello stato della gloria, *in statu gloriæ*. In terzo luogo ciò che Isaia avea detto intorno questo supplizio riservato ai prevaricatori della legge: *vermis eorum non morietur, et ignis eorum non exstinguetur* (3), Gesù Cristo stesso lo ripete tre volte, parlando del supplizio eterno dei reprobi: *In gehennam ignis inexstinguibilis ubi vermis eorum non moritur, et ignis non exstinguitur* (4). Gesù Cristo adunque ne addita in Isaia una profezia dell' eterno supplizio de' reprobi: ma sarebbe egli credibile, dopo ciò, che nè questo profeta, nè veruno degli altri non avessero detto nulla della gloria eterna degli eletti? In quarto luogo finalmente, quando i profeti predicono espressamente una felicità eterna, sarà forse necessario restringerla ad una felicità temporale? Quando Isaia dice: *Lætitia sempiterna super caput eorum: gaudium et lætitiam obtinebunt, et fugiet dolor et gemitus* (5); quando un' altra volta ripete: *Lætitia sempiterna super capita eorum; gaudium et lætitiam tenebunt; fugiet dolor et gemitus* (6); e quando per la terza volta egli dice: *Lætitia sempiterna erit eis* (7), si dovrà forse dire che queste sieno pompose iperboli, che questa felicità non si estenderà oltre i limiti della vita presente, e che essa dovrà anche cedere agli amari dolori di quell' *estrema tribolazione*, che deve por fine alla durata dei secoli?

(1) *Apoc.* XXI. 4. — (2) *Isai.* XXV. 8. — (3) *Id.* LXVI. 24. — (4) *Marc.* IX. 43. 45-47. — (5) *Isai.* XXXV. 10. — (6) *Id.* LI. 11. — (7) *Id.* LXI. 7.

Ma se questo è un avvilire la parola di Dio, riducendola a siffatte iperboli, bisognerà convenire adunque che l'eterna felicità promessa tre volte da Isaia sia quella degli stessi eletti nello stato della gloria, *in statu gloriæ*. Una sesta precauzione contro i falsi pregiudizii consisterà adunque nel non supporre che le profezie debbano essere tutte avanti alla fine dei secoli siffattamente compite, che nissuna di esse possa riguardare l'eternità.

Risposte alle obbiezioni di quelli che pretendono che tutte le profezie si limitino allo stato presente di questa vita. È forse vero che nissuna profezia non possa riguardare la vita futura? Come i beni futuri sono predetti nel Nuovo Testamento, così lo poterono essere nell'Antico; ed in fatto vi si scorgono sia nel senso letterale del testo, sia sotto l'ombra delle allegorie, e queste allegorie hanno fondamenti che ne assicurano la solidità.

Reca certamente gran maraviglia come il p. Houbigant abbia esso pure difeso il falso pregiudizio che noi qui combattiamo, e che si trova sì espressamente contraddetto dai santi Dottori, da s. Giovanni, da Gesù Cristo, e dagli stessi profeti. Egli lo difende, tacciando di pregiudizio l'opinione contraria, e sforzandosi di distruggerla con diverse obbiezioni che vi oppone. « Un sesto » pregiudizio (egli dice) è il credere che le profezie » di cui noi abbiamo precedentemente parlato, e che » sembrano a taluni troppo magnifiche perchè possano es» ser compite nello stato della vita presente, *in statu viæ*, » saranno compite nello stato della gloria, *in statu gloriæ*, e » che sotto a questi velami sia indicata oscuramente l'eter» nità beata: *Sexta est præjudicata opinio, vaticinationes* » *supra dictas, quæ nimis magnificæ quibusdam videntur,* » *quam ut in hoc statu viæ, ut aiunt, impleri possint,* in » statu gloriæ *esse complendas, et sub istis vel obscure* » *memorari beatam æternitatem* ». Posciachè egli mette qui tutta la sua applicazione onde provarci che questo è veramente un falso pregiudizio, a cui noi dobbiamo rinunziare, ascoltiamo le sue prove, ed esaminiamone la forza.

» Io dico adunque (egli stesso così parla) dico che » questo è un pregiudizio, 1.° perchè la profezia non » fu già data agli uomini perchè loro predicesse ciò che » deve accadere in uno stato diverso da quello della vita » presente: *Quia data non fuit hominibus prophetia eo* » *fine, ut prædicarentur quæ in alio quam viæ statu even*» *tura essent;* 2.° perchè queste stesse magnifiche pro» fezie non possono essere applicate alla beata eternità: » *Quia neque illæ magnificæ vaticinationes applicari ad* » *beatam æternitatem possunt* ». Non si possono senza stupore vedere questi due paradossi; ma seguiamo ora con attenzione l'esame di queste due proposizioni.

« Primieramente (dice il p. Houbigant) la profezia » non fu data per predire ciò che deve accadere in uno » stato diverso da quello della vita presente, poichè la » profezia contiene due soccorsi ch' ella offre alla vera » religione: il primo ha per oggetto di far sì che gli » adoratori del vero Dio che vivono prima del compimento » delle profezie, *conservino*, come dice s. Paolo, *la speranza* » *colla pazienza e la consolazione che loro inspirano le* » *divine Scritture* (1): il secondo a ciò tende, che coloro » i quali veggono che questi sacri oracoli giungono al » loro compimento, o già vi sono giunti, credano più » fermamente a Dio che inspirò i profeti, e professino » senza alcuna dubbiezza tutto ciò che contiene la vera » religione. Questi due motivi, pei quali la profezia ci » fu data dal cielo, non lasciano dubitare che tutti gli » oracoli dei profeti non debbano essere compiti prima » che abbian fine i tempi della presente vita: non ne » avanzerà dunque alcuna, il cui compimento sia riser- » vato per l' eternità: *nulla igitur supererunt in æterni-* » *tate complenda.*

» Ma, direte voi (questa è un' obbiezione che il » p. Houbigant qui vuol prevenire), le profezie che of- » frono agli uomini la speranza dell' eterna felicità non » torneranno ad essi adunque utili?

» Io rispondo (seguita il p. Houbigant) che la spe- » ranza dei Cristiani non trova alcun alimento in tali pro- » messe allegoriche della vita beata, dopo che la verità » dell' Evangelo dissipò le ombre, e non lasciò ad esse » alcun luogo; aggiungi, che anche la speranza de' Giu- » dei non ritrae alcun vantaggio da queste promesse; » poichè in primo luogo siffatte interpretazioni degli ora- » coli divini relativamente alla vita beata per lo meno » son tutte incerte, e per conseguenza incapaci di far » nascere, o di nutrir la speranza, dovendo la speranza » essere, come dice l'Apostolo, *un' àncora ferma e si-* » *cura per l' anima nostra* (2), e ciò che lascia un dub- » bio, non presenta nulla di certo. In secondo luogo » nè i profeti, nè Mosè mostrano mai chiaramente nè » apertamente la vita eterna e beata: donde ne segue, » che se i profeti avessero fatto continue allegorie rela-

(1) *Rom.* XV. 4. — (2) *Hebr.* VI. 19.

» tivamente alla beata vita, come pensano alcuni, sa-
» rebbe accaduto che essi avrebbero strascinato i Giu-
» dei nell' errore, poichè non avrebbero lasciato nei loro
» scritti niente che potesse dar luogo ai Giudei di com-
» prendere che quelle erano allegorie, e che non si do-
» veano applicare ai tempi di questa vita mortale. Se
» dunque cotali immagini dell' eterna vita non erano di
» alcun soccorso nè ai Cristiani, nè ai Giudei, diremo
» noi che esse saranno utili a coloro che felicemente ri-
» posano in seno all' eternità? Ma a che mai possono
» giovar le ombre a coloro che vedono i beni futuri non
» più in enigma, ma in realtà? Poichè la felice immor-
» talità non abbisogna di tali soccorsi, e non si può
» ammettere che Iddio, il quale non opera mai inutil-
» mente, abbia fatto dei miracoli, inspirando i santi pro-
» feti, onde insegnare ai beati ciò che essi non possono
» a meno di non vedere, di non intendere, di non sen-
» tire nell' eternità ».

Questa prima prova si riduce dunque al seguente raziocinio: le profezie sono destinate a produrre un doppio effetto, che consiste nel nutrire la speranza e nel riufrancare la fede: ma le profezie, il cui compimento non risplendesse in questa vita, ma fosse riserbato per la vita futura, non potrebbero conseguire nessuno di questi due effetti. Dunque non havvene alcuna, il cui compimento sia riserbato per l' eternità: *Nulla igitur supererunt in æternitate complenda.* In due parole, non vi sono profezie che risguardano la vita futura, perchè non ve ne possono essere. Così al primo impeto si comincia a toglierci *la speranza e la consolazione che ci offrono le Scritture* colle promesse della vita avvenire, e ciò appunto per lo specioso pretesto di conservarci *la consolazione e la speranza* che s. Paolo ci offre *nelle divine Scritture.* E che? Le profezie non potranno estendersi fino ai beni futuri, perchè sono destinate a sostentare la nostra *speranza* colle loro *consolazioni?* Quale strano paradosso! Le nostre speranze sono dunque circoscritte ai beni di questa vita? Non abbiamo noi nulla a sperare oltre il secolo presente? Ma d' altronde, a che si ridurrà dunque questa *speranza* e questa *consolazione,* che ci danno le divine Scritture? Forse unicamente al pro-

metterci avvenimenti che accadranno in questo mondo, allorchè forse noi non vi sarem più? La sola *speranza* e la sola *consolazione* de' Giudei consisterà adunque in ciò, che se essi non hanno la ventura di vedere in questo mondo il compimento delle promesse che i profeti loro fecero per riguardo al tempo del Messia, almeno i loro figli ed i loro discendenti ne godranno quaggiù, e durante una lunga serie di secoli? La sola *consolazione* e la sola *speranza* dei Cristiani, in mezzo ai mali che affliggono la Chiesa loro madre, e in mezzo alle pene da cui sono afflitti essi stessi, sarà dunque che un giorno, e forse quando essi più non apparterranno a questo mondo, Dio spargerà sulla terra un'abbondanza di beni, ai quali essi non potranno in verun modo partecipare, poichè questi beni non risguardano che il mondo presente. Noi confessiamo che la carità che ci unisce ai nostri fratelli che ci precedettero e che ci seguiranno, ci offre una consolazione reale nella speranza dei beni che loro sono riservati dopo di noi anche in questo mondo. Ma alla fine, si crederà forse facilmente che qui consista l'unica *consolazione* e l'unica *speranza* che le divine Scritture offrono ai Cristiani ed ai Giudei? Le Scritture del Nuovo Testamento vanno certamente più oltre; la *consolazione* e la *speranza* che essi ci offrono, si traggono dai beni della vita futura; e sarà poi credibile che le Scritture dell'Antico Testamento non ne parlino, che Mosè non ne abbia detto nulla, e che i profeti non ne facciano menzione alcuna? Se Mosè non ne parla chiaramente, egli almeno le va insinuando col mezzo delle testimonianze che dà della vita futura; poichè è appunto nella vita futura che i cattivi debbono incontrare i mali che si meritano, ed i giusti, i beni che Dio loro ha preparati; ed è in essa che Dio sarà più pienamente la ricompensa di questi ultimi, come egli promise ad Abramo. I profeti predicono questi beni, sia in termini formali, annunziando espressamente beni *eterni,* sia sotto il velo delle allegorie, coprendo sotto l'ombra dei beni temporali la promessa degli eterni. Ci si oppone che queste allegorie non possono essere di fondamento alla speranza, perchè esse non hanno nulla di certo. Così di nuovo, sotto il pretesto di non volerci dare che so-

lide speranze, ci si rapiscono quelle che ci offrono i profeti, e ci si tolgono a forza di volerci persuadere che esse nulla hanno di solido. Ecco adunque le solide *speranze* e le solide *consolazioni* che ci si danno per riguardo alla vita futura; esse consistono nell'assicurarci che i profeti non ne parlano; o che se noi crediamo di scoprire l'immagine di questi beni nei loro oracoli sotto l'ombra delle allegorie, questa è una mera illusione che ci fa prendere un'ombra per una realtà. Ma queste allegorie non sono poi così vane come si suppongono: esse sono fondate o nel legame che hanno colle espresse promissioni dei beni *eterni*, o nella natura stessa dei beni che offrono, e che nel senso letterale ed immediato a cui si arresta il materiale e carnale Giudeo, non corrispondono all'eccellenza dei beni che possono essere nascosti sotto queste ombre, e cui la credenza dei fedeli vi scopre, mentre il velo il quale si atende sul cuore de' Giudei loro li nasconde.

Così, in due parole ci si dice: Non vi sono profezie che risguardino la vita futura, poichè non ve ne possono essere. E noi rispondiamo: Ve ne possono essere, e ve ne sono in realtà. Ma si persiste nel sostenerci che negli antichi profeti non se ne trovano; ed a questo si riduce la seconda ragione arrecata dal p. Houbigant per provarci che non ve ne sieno.

È forse vero che negli antichi profeti non trovisi alcuna profezia che risguardi la vita futura? In qual senso si debbono intendere le promesse fatte nel capo LXV di Isaia? Diverse interpretazioni di queste promesse. Testimonianza di s. Girolamo intorno a questo testo.

« In secondo luogo (dice egli) queste magnifiche » profezie, che si vedono nei libri degli antichi profeti, » non si possono applicare alla beata eternità. Noi qui » addurremo come esempio quella stessa profezia, da cui » nacque specialmente il pregiudizio che combattiamo. » Ecco ciò che dice Isaia al capo LXV: *Ecce ego creaturus sum cœlos novos et terram novam . . . Ego de Jerusalem gaudebo . . . . neque enim adhuc in ea audietur planctuum strepitus, nec sonus vociferationis. Non inde orietur infans ad paucos dies . . . . Etenim morietur puer centum annorum . . . . Domos ædificabunt, quas et habitabunt; plantabunt vineas, fructusque earum comedent . . . . Populi mei dies tot erunt quot annosæ arboris . . . . Non parient inutiliter . . . . nec erunt sine posteris suis*, ec.(1) Tutto ciò non si compiè nei

(1) *Isai.* LXV. 17 *et seqq. ex versione p. Houbigant.*

» primi secoli della Chiesa cristiana, perocchè non si » può dire che non vi si sia udito il *suono dei gemiti,* » quando tanti Cristiani venivano spogliati dei loro beni, » mandati in esiglio, strascinati al supplizio. Non si può » dire che non vi si sieno veduti *figli nati per pochi* » *giorni,* nè che i *giorni* dei Cristiani sieno stati allora » *così numerosi come quelli degli alberi più antichi*. Que- » ste promesse medesime non potranno più trovare il » compimento nell' ultima età del mondo, non potendosi » applicare a quest' ultima estremità dei secoli nè que- » sta lunga vita promessa agli uomini, nè la lunga du- » rata di questo stato felice, notato sì chiaramente e sì » apertamente in questa profezia. Da questi due motivi » molti inferiscono il pregiudizio, che sotto a questi ve- » lami si trovi nascosta la vita beata. Ma prima di pro- » vare la falsità di un tale pregiudizio colle testimonianze » di s. Pietro e di s. Paolo, veniamo a mostrar breve- » mente quanto male a proposito alcuni interpreti sten- » dano diversi veli su questa profezia.

» Clario, sul ꝟ. 17, dice: « *Cœlos novos*. Il profeta in- » dica con ciò che tutto verrà rinnovato da Gesù Cri- » sto, per modo che ci parrà di essere come in un » nuovo mondo ». Il medesimo, sul ꝟ. 20: *Infans die-* » *rum*. « Il profeta sembra spiegar questa parola, quando » soggiunge, *et senex qui non impleat dies suos,* il che » indica che essi devon vivere fino a tardissima età; e » che mai possono significare queste parole, se non l' e- » ternità? Poichè volendo indicare l' eternità con termini » velati, poteva egli usare espressioni più convenienti »?

» Forciro, sul ꝟ. 17, dice: « Io ho risoluto, dice il » Signore, di creare un nuovo mondo, che ciò appunto » significa nelle Scritture l' espressione di *nuovi cieli*. Il » regno di Gesù Cristo è adunque un nuovo mondo, » molto più augusto, molto più bello, molto più grande » e più adorno in parti infinite che non quello che noi » vediamo . . . . Aggiungasi che anche le parti visibili » di questo nuovo mondo superano in dignità ed in glo- » ria le parti più perfette e più eccellenti del mondo ma- » teriale. Gli apostoli s. Pietro e s. Paolo non sono essi » due astri più belli e più pregevoli del sole e della » luna? Non si bramerebbe piuttosto che il mondo fosse

» avvolto fra le tenebre, anzichè privo della luminosa
» dottrina di questi grandi uomini » ? Il medesimo, sul
» ℣. 20, dice: « *Quia puer filius centum annorum aufere-*
» *tur*. Nella Chiesa *l'esser tolto di mezzo, o morire*, si-
» gnifica essere condannato dalla Chiesa ».

» Finalmente Grozio crede che *un nuovo cielo* qui si-
» gnifichi un cielo che non è più ingombro di nubi, ma
» che diventò sereno; e che una *terra nuova* sia una
» terra che non è più deserta e sterile, ma abitata e
» feconda. Egli riferisce queste profezie al tempo dei
» Maccabei, come in opposizione al tempo in cui An-
» tioco perseguitava i Giudei.

» Nei comentarii di questi tre interpreti il lettore vede
» quante discordanze si trovino. Clario prende i *nuovi*
» *cieli* e la *nuova terra* per l'eternità, cui vuole che
» Isaia abbia coperto sotto oscuri veli. Foreiro li prende
» pel mondo invisibile e visibile, creato da Gesù Cri-
» sto coll' efficace virtù dell' Evangelo. Grozio non vi
» scorge che le prosperità dei tempi de' Maccabei. Il
» primo nega che la profezia debba aver altro compi-
» mento, fuorchè nella eternità; il secondo vuole che
» essa sia stata compita fin dal principio stesso della
» Chiesa cristiana; il terzo crede che essa sia stata com-
» pita anche prima della predicazione del Vangelo. Quindi
» essi non si accordano nè circa gli avvenimenti predetti
» da Isaia, e neppure circa il tempo di questi avvenimen-
» ti; l'unico punto sul quale erano dell' eguale opinione,
» consiste in ciò, che essi spiegano allegoricamente que-
» sti *nuovi cieli* e questa *nuova terra*. Ma anche intorno
» a ciò si allontanano dalle parole e dal pensiero del
» profeta, ciascuno alla sua maniera. Clario s' allontana
» in ciò, che pei *cento anni* intende la stessa eternità
» quasi coperta sotto oscuri veli, mentre il numero di
» *cento* non significa nell' ebreo, come nel latino, un gran
» numero indefinito, ma il solo numero di cento. Fo-
» reiro interpreta falsamente la parola *morietur*, quasi che
» essa significhi venir condannato dalla Chiesa, e intro-
» duce qui un senso tirato da lungi. Grozio, secondo la
» sua consuetudine, si fa giuoco de' suoi lettori, dicendo
» loro che i *nuovi cieli* sono un ciel sereno, e che una
» *terra nuova* è una terra feconda ed abitata. In secondo

» luogo, questi tre interpreti, anche nel punto su cui sono » concordi, contraddicono a s. Pietro; poichè quando » quest' apostolo dice: *Novos vero cœlos et novam terram secundum promissa ipsius exspectamus*(1), intende » per queste promesse quelle medesime che si trovano » in questa profezia di Isaia; poichè non si incontra veruna menzione nè di *nuovi cieli* nè di *nuova terra* in » tutto il Vecchio Testamento, fuorchè nel solo libro » d' Isaia. Ma s. Pietro intende queste promesse nel senso » proprio, e non in un senso allegorico. Le stesse sue » espressioni ciò richiedevano, poichè in questo medesimo capo egli avea già nominato due volte il *cielo* e » la *terra*, ed avea detto al ✠. 5: *Cœli qui erant prius* » *et terra*, e al ✠. 7 aggiunge: *Cœli autem qui nunc* » *sunt et terra*. Nissuno dubiti che in queste parole egli » non parli dei *cieli* e della *terra* presi nel senso proprio. Non si può dunque porre in dubbio che egli in » appresso non intenda veramente di parlare di *nuovi* » *cieli* e di *nuova terra* nel senso proprio ».

Arrestiamoci qui un momento per osservare che il p. Houbigant ha certamente ragione in ciò ch' egli dice contro la falsa interpretazione di Grozio; ma che la sua critica non è forse egualmente giusta contro Clario, nè contro Foreiro; perocchè la diversità che trovasi nei due sensi proposti da questi due interpreti, potrebbe derivare da questo, che *in fatto* in questa profezia vi sono parole che sembrando corrispondere alle due venute di Gesù Cristo, danno luogo a presumere che essa potrebbe esser suscettiva di due sensi, l' uno de' quali riguarderebbe la prima venuta di Gesù Cristo, e l' altro la seconda, e ciò sarebbe quello che ne condurrebbe al senso di s. Pietro. Ma ascoltiamo s. Girolamo.

Questo santo Dottore dopo avere spiegate queste magnifiche promesse relativamente all' ultima venuta di Gesù Cristo ed alla beatitudine della eternità, termina la sua spiegazione con queste notabili parole: « Noi abbiamo » spiegato tutto ciò secondo la version de' Settanta, che » è sparsa per tutta la terra, perchè temevamo che trattandosi di questo passo assai celebre, non sembrassimo voler ricorrere al testo ebreo, siccome a nostro

(1) 2 *Petr.* III. 13.

» propugnacolo. Ma sia che esso si interpreti per quel » che accadrà nella seconda venuta del Salvatore, e dopo » la risurrezione, sia che si applichi a ciò che accade » dopo il battesimo nella prima risurrezione, questo non » sarà un allontanarsi dalla fede della Chiesa. Gli Ebrei » sostengono che ciò si compirà sulla terra nel regno » di mille anni prima della risurrezione: *Quod sive post* » *resurrectionem intellexeris, in secundo Salvatoris ad-* » *ventu, sive post baptismum in prima resurrectione cre-* » *dendum, non abhorret ab Ecclesiæ fide. Hebræi hæc* » *ante resurrectionem in mille annorum regno super ter-* » *ram futura contendunt*(1) ». Quindi, secondo s. Girolamo, queste promesse si possono riferire a ciò che accade nella Chiesa dopo la prima venuta di Gesù Cristo, od a ciò che accadrà in favor degli eletti nella seconda venuta di lui dopo la risurrezione: ma il pretendere che queste promesse abbiano ad avere un compimento diverso da questi due, e sulla terra stessa, prima della risurrezione, ciò sarebbe, giusta il medesimo santo Dottore, un cadere nell' inganno dei Millenarii ebraizzanti. Non è dunque a questo che pur ne conduce il p. Houbigant, quando sostiene che questa profezia non fu compita nella prima venuta di Gesù Cristo, e che nondimeno deve avere il suo compimento sulla terra, e lungo tempo prima della seconda venuta del nostro divin Salvatore?

All' uopo di provare che questa profezia non riguarda l' eterna beatitudine, il p. Houbigant cominciò dal sostenere che è un inganno il credere di trovare in queste promesse una pittura allegorica dei beni futuri; e per chiarire che non havvi allegoria in queste promesse, cominciò dal paragonare i *nuovi cieli* e la *nuova terra* promessa in Isaia, coi *nuovi cieli e la nuova terra che noi aspettiamo*, secondo l' espressione di s. Pietro. Egli osserva che queste si devono prendere nel senso proprio e letterale, e ne conclude che nel senso stesso prender si devono quelle di cui parla Isaia. Proseguiamo a tener dietro al suo ragionamento, e vediamo quali saranno le conseguenze che pretenderà di trarne.

Quali sono i nuovi cieli e la nuova terra di cui parla s. Pietro? Saranno essi di una natura diversa dalla presente? Testimonianza notabile di s. Girolamo, che prova colla stessa Scrittura, che sono quegli stessi che or vediamo, ma rinnovati e migliorati.

Dopo aver provato colle espressioni di s. Pietro, che questo apostolo parla veramente di *nuovi cieli* e di *nuova*

(1) *Hieron. in Isai.* LXV, *tom.* III, *col.* 492.

terra nel senso proprio e letterale, soggiunge: « Ciò si » prova anche col ragionamento stesso di s. Pietro, che » noi qui trascriviamo, affinchè i nostri lettori possano » leggerlo con maggior attenzione: *Verranno negli ul-* » *timi giorni degli schernitori gabbamondi, viventi a se-* » *conda delle loro concupiscenze. I quali diranno: Dov' è* » *la promessa o la venuta di lui? Mentre, dacchè i pa-* » *dri si addormentarono, il tutto va continuando a un* » *modo, come dal principio della creazione. Imperocchè* » *ignorano costoro, perchè lo vogliono, che furon dap-* » *prima per la parola di Dio il cielo e la terra (uscita)* » *dall' acqua, e che ha consistenza per l' acqua: onde* » *quel mondo che era allora inondato dalle acque perì.* » *Ma i cieli che sono adesso e la terra dalla stessa pa-* » *rola sono custoditi, riserbati al fuoco pel giorno del* » *giudizio e della perdizione degli uomini empii.... Non* » *ritarda il Signore la sua promessa come si pensan ta-* » *luni; ma usa pazienza per riguardo a voi, non vo-* » *lendo che alcuno perisca, ma che tutti ritornino a pe-* » *nitenza. Ma come il ladro, verrà il dì del Signore,* » *nel quale i cieli con gran fracasso passeranno, e gli* » *elementi dal calore saranno disciolti, e la terra e le* » *opere che sono in essa saran bruciate... Ma nuovi* » *cieli e nuova terra, secondo la promessa di lui, aspet-* » *tiamo dove abita la giustizia* (1). È chiaro (risponde il » p. Houbigant) da tutto questo ragionamento di s. Pie- » tro, che la *nuova terra* di cui parla succederà a quella » che sussiste al presente, essendo come una terra nuova » che succede all' antica. Ma s. Pietro non direbbe già » che una terra presa allegoricamente sarà una *terra* » *nuova* che succede all' antica terra, che è una terra ma- » teriale. S. Pietro si serve di due esempi presi dalla » *terra che esisteva un tempo, e da quella che sussiste* » *al presente*; e questi formano come le due premesse » del suo raziocinio, per provare che siccome fu can- » giata la terra antica, così lo stesso accadrà della pre- » sente, per modo che in appresso debba sussistere una » *terra nuova*. Egli non farebbe uso di queste premesse, » se volesse conchiudere che la *nuova terra* che noi » aspettiamo, è una terra presa allegoricamente; poichè

(1) 2 *Petr.* III. 3 *et seqq.*

» dall' essere stata la prima cambiata dal diluvio, e dal-
» l' esser riserbata la seconda ad essere abbruciata dal
» fuoco, non si può in verun modo conchiudere che
» questa terra che noi aspettiamo debba prendersi alle-
» goricamente. Nulla sarebbe più indegno dell' apostolo
» s. Pietro di un simile ragionare; giacchè egli avrebbe
» piuttosto dovuto provare che questi impostori si ingan-
» nano nel credere che questa *nuova terra* predetta in
» un senso allegorico debba intendersi come una terra
» presa nel senso proprio: avrebbe dovuto provare che
» essi si ingannano quando per conseguenza suppongono
» che questa *nuova terra* a noi promessa non possa es-
» ser data agli uomini, se quella che sussiste al pre-
» sente non sia cambiata, nulla avendo di comune una
» terra allegorica con una terra materiale. Per la stessa
» ragione non avrebbe dovuto servirsi delle premesse
» che non hanno alcuna relazione col soggetto, nè dare
» il nome di *nuova terra* ad una terra allegorica, dopo
» aver parlato dell' antica, presa nel senso proprio, per
» timore che ciò non fosse un indurci in errore, ossia
» per timore che noi non fossimo indotti a credere che
» questa nuova terra sarà realmente una terra, e non
» una terra ideale; come la terra che al presente sussi-
» ste è una terra reale, non ideale: *Vera terra, non
» terræ similitudo* ».

Fin qui il p. Houbigant non fa che ragionare sui *nuovi cieli* e sulla *nuova terra* di cui parla s. Pietro: egli sostiene che si dee prendere *nel senso proprio e letterale,* e s. Girolamo ne conviene nel suo comentario sul testo medesimo d' Isaia, di cui qui si tratta. Giova il considerare le parole di questo santo Dottore, perchè dopo aver sostenuto su questo punto la stessa tesi del p. Houbigant, egli ne tirerà in appresso una conseguenza affatto contraria. « Coloro che credono (dice s. Girola-
» mo (1)) che tutto ciò che noi vediamo debba perire,
» spiegano questa *nuova terra* di cui parla Isaia, con
» queste parole dell' Evangelo: *I cieli e la terra passe-
» ranno* (2), e con queste dell' apostolo s. Paolo: *Le
» cose visibili sono soggette al tempo, ma le invisibili
» sono eterne* (3). Ma quelli che credono che la rinnova-

(1) *Hieron. in Isai.* LXV, *tom.* III, *col.* 490. — (2) *Matth.* XXIV. 35. — (3) 2 *Cor.* IV. 18.

» zione predetta da Isaia, si eseguirà non colla distru-
» zione degli elementi, ma con un cambiamento, che
» sarà un miglioramento, si servono di questo passo:
» *Da principio, o Signore, avete fondata la terra, ed i*
» *cieli sono opera delle vostre mani. Essi periranno, ma*
» *voi siete immutabile; essi invecchieranno tutti come un*
» *vestimento, e come un mantello li cangerete, e saranno*
» *cambiati* (1). Parole che chiaramente dimostrano che
» questa rovina del mondo presente non significa già
» una distruzione che lo riduca in nulla, ma un cam-
» biamento in meglio: *commutationem in melius;* peroc-
» chè ciò che sta scritto altrove: *La luce della luna*
» *sarà come la luce del sole, e la luce del sole sarà*
» *sette volte tanta* (2), non significa già la total ruina degli
» antichi astri, ma un cambiamento in meglio: *commu-*
» *tationem in melius.* Affinchè si possa comprenderlo,
» prendiamo un esempio tolto dalla nostra propria natu-
» ra. Quando l'uomo passa dall'infanzia all'adolescenza,
» poi dall'adolescenza viene all'età virile, e finalmente
» dalla virilità entra nella vecchiaia, egli non perisce
» già in ciascuna età, ma è sempre lo stesso uomo, e
» non si cambia che a poco a poco; e si dice relativa-
» mente a ciascuna età che uno non è più un fanciullo,
» che non è più un giovine, che non è più un uomo
» nel vigor dell'età. In questo senso l'apostolo s. Paolo
» diceva: *La figura di questo mondo passa* (3). Riflet-
» tiamo a ciò ch'egli dice: La figura passa, e non la
» sostanza. E questo è pur ciò che nota s. Pietro col
» dire: *Ignorano costoro, perchè lo vogliono, che sono*
» *da prima per la parola di Dio i cieli e la terra uscita*
» *dall'acqua, e che ha consistenza per l'acqua: onde*
» *quel mondo che era allora inondato perì: ma i cieli*
» *che sono adesso e la terra dalla stessa parola sono cu-*
» *støditi, riserbati al fuoco pel giorno del giudizio e della*
» *perdizione degli empii* (4). Egli spiega in appresso come
» ciò debbasi intendere: *Ma noi vedremo nuovi cieli e*
» *una nuova terra, secondo la sua promessa* (5). Non dice
» egli già: Noi vedremo diversi cieli, e una diversa

(1) *Psal.* CI. 26. 27. — (2) *Isai.* XXX. 26. — (3) 1 *Cor.* VII. 31. — (4) 2 *Petr.* III. 5 *et seqq.* — (5) Si legge in s. Girolamo, *videbimus*, in luogo di *expectamus*.

» terra; ma noi vedremo i vecchi e gli antichi cambiati » in meglio; *non dixit: Alios cœlos et aliam terram vi- » debimus, sed veteres et antiquos in melius commuta- » tos* ». Il p. Houbigant non poteva desiderare una testimonianza che gli fosse più favorevole. Noi converremo adunque con s. Girolamo e col p. Houbigant, che i *nuovi cieli e la nuova terra che noi aspettiamo,* giusta l' espressione di s. Pietro, sono cieli materiali ed una terra pur materiale come al presente vediamo; e secondo l' espressione di s. Girolamo, fondata su quella di Davide, noi diremo che essi sono i presenti, e cambiati in meglio: *veteres et antiquos in melius commutatos.* Rimane ora a sapersi quale conseguenza voglia il p. Houbigant da ciò cavare.

Quale conseguenza si debba cavare dalla testimonianza di san Pietro. Ne consegue forse che le promesse di Isaia relative a questo nuovo mondo non riguardino punto l' eternità? Al contrario ne risulta che queste promesse si estendono fino alla stessa eternità.

Ripigliamo il suo ragionamento. All' uopo di provare che il nuovo mondo di cui parla Isaia non è un mondo spirituale, bensì materiale, il p. Houbigant stabilisce come cosa certa, che questo *nuovo mondo* è quello stesso che noi aspettiamo secondo l' espressione di s. Pietro, ed osserva che quello di cui parla s. Pietro è un mondo materiale: egli lo prova prima colle espressioni, e poscia col raziocinio stesso dell' apostolo, e soggiunge: « Ciò » si prova anche dalle espressioni e dal ragionare di que- » gli impostori cui s. Pietro combatte, e che senza dub- » bio sono Giudei; poichè da una parte essi fanno uso » di questo modo di parlare, *ex quo patres dormierunt,* » che è una frase ebraica; dall' altra parte essi sembrano » aspettare la venuta del Messia, col dire: *Ubi est pro- » missio, aut adventus ejus?* che è lo stesso come se di- » cessero: Noi altri Giudei abbiamo creduto che il Mes- » sia verrebbe; ma se è già lungo tempo che egli è ve- » nuto, come affermano i Cristiani, ove è adunque la » sua promessa, o qual segno ci diede della sua venuta? » Isaia aveva promesso che Dio *creerebbe* allora *nuovi » cieli* ed una *terra nuova;* e nondimeno, dacchè i nostri » padri, a' quali venne fatta questa promessa, si addor- » mentarono nel sonno di morte, ogni cosa rimane an- » cora come era dapprima, e noi non vediamo nessun » cambiamento nelle celesti o terrene cose. Se taluno » pertanto credeva all' Evangelo, essi lo schernivano; » dal non veder nulla di nuovo nè in cielo nè sulla ter-

» ra, ne concludevano che dunque non bisogna più aspet-
» tarsi alcun cambiamento nell' universo, nè è più da spe-
» rarsi salute per gli uomini. In questo ragionamento si
» vede che siffatti impostori intendono i *nuovi cieli* e una
» *nuova terra* nel senso proprio, e non nel senso alle-
» gorico. L'apostolo s. Pietro non lascia dubitare che
» tale appunto non sia il loro ragionamento, rispondendo
» a ciascuna delle sue parti. Essi aveano detto: *Tutte*
» *le cose rimangono nello stesso stato in cui si trova-*
» *vano fin dal principio del mondo.* S. Pietro risponde
» che i cieli e la terra che furono dapprincipio, non ri-
» masero nello stato medesimo, giacchè vennero cambiati
» al tempo del diluvio, ed allora succedettero *i cieli e*
» *la terra che al presente sussistono;* ciò che i Giudei
» fingono di ignorare, ma per una ignoranza volontaria;
» *latet eos hoc volentes.* Dal rimaner tutte le cose nello
» stesso stato, i Giudei tirano questa conseguenza. Dun-
» que tutte le cose continueranno a rimaner così nello
» stesso stato, e più non v' ha luogo ad aspettare l' ef-
» fetto delle promesse, nè a sperare la venuta del Mes-
» sia. S. Pietro risponde che *i cieli e la terra presenti*
» sono riservati ad essere arsi dal fuoco; ciò che i Giu-
» dei fingono similmente di ignorare. Soggiunse poi, che
» fin d' ora è mal fondata la loro conseguenza; che cioè
» essendo il tutto rimasto come era al principio, siccome
» essi suppongono, non deve più accader nulla di nuovo
» *nei cieli e nella terra che or vediamo.* In appresso
» egli conclude il suo ragionare col dire che Dio non
» tarda a compire la *sua promessa* . . . ma che è d' uopo
» aspettare la *venuta del Signore,* poichè allora Iddio
» creerà *nuovi cieli e una nuova terra,* in cui le sue
» promesse saranno compite. È dunque evidente 1.° che
» questi Giudei impostori credono che la *venuta del Si-*
» *gnore,* cui essi fingono d' aver invano aspettato, pro-
» durrà una rinnovazione nell' universo; 2.° che l' apo-
» stolo s. Pietro non contrasta quest' aspettazione dei
» Giudei, ma che al contrario egli dice, *che Dio non*
» *tarda la sua promessa,* ciò che non direbbe se que-
» sta aspettazione fosse vana; 3.° che tutto il ragiona-
» mento di s. Pietro tende a provare che questa aspet-
» tativa che non è vana, sarà soddisfatta quando Dio

» creerà *nuovi cieli* e una *nuova terra*. S. Pietro adun-» que intese questa profezia d' Isaia di una nuova terra » propriamente detta, e non dell' eternità: *non autem de » æternitate* ». Così finisce la dissertazione del p. Houbigant.

Ma noi rispondiamo, 1.° che vi sono nel testo di s. Pietro tre parole che dal p. Houbigant furono trascurate, e che nondimeno sono qui di molta importanza; che cioè questi impostori di cui parla s. Pietro, sieno essi Giudei oppur Gentili, non compariranno che negli ultimi tempi: *Venient in novissimis diebus in deceptione illusores.* Nello stile degli apostoli, e relativamente al tempo degli apostoli, gli *ultimi tempi* sono quelli che erano lontani da essi, e che si avvicinavano alla consumazione dei secoli, e all' ultima venuta di Gesù Cristo; la continuazione prova che qui è tale appunto il senso di s. Pietro; perocchè 2.° nelle parole stesse di questo apostolo riferite dal p. Houbigant, si dice espressamente che il giorno in cui il mondo presente deve essere abbruciato dal fuoco, per lasciar luogo al nuovo mondo che gli deve succedere, sarà il giorno del giudizio e della rovina degli empii: *igni reservati in diem judicii et perditionis impiorum hominum;* il che venne sempre inteso del giorno in cui Gesù Cristo nella gloria della sua seconda ed ultima venuta verrà a giudicare gli uomini, ad esterminare i cattivi, ed a ricompensare i santi, mettendoli in possesso dell' eterna felicità. 3.° Nelle parole di questo apostolo riferite dal p. Houbigant, si dice anche che questo giorno, in cui i cieli passeranno col rumore di una terribil procella, in cui gli elementi incendiati si discioglieranno, in cui la terra, con tutto ciò che in essa si contiene, verrà consumata dal fuoco, sarà il giorno del Signore, il giorno in cui deve venire a sorprenderci, siccome un ladro: *Adveniet autem dies Domini ut fur, in quo cœli magno impetu transient,* ec. Ma questo giorno del Signore accompagnato da un incendio universale venne sempre riguardato come il giorno medesimo dell' ultima venuta di Gesù Cristo. 4.° Nelle parole non riferite dal p. Houbigant s. Pietro ci ripete che questo giorno in cui l' ardore del fuoco scioglierà i cieli e farà liquefare tutti gli elementi, sarà il giorno

del Signore: *Expectantes et properantes in adventum diei Domini, per quem cœli ardentes solventur, et elementa ignis ardore tabescent.* 5.° Dimandate a Gesù Cristo quale sia il *suo giorno*, ed egli vi risponderà che questo è il giorno dell' ultima sua venuta, di cui diceva: *Sicut fulgur coruscans de sub cœlo in ea quæ sub cœlo sunt fulget, ita erit Filius hominis in die sua*(1). Dimandate a s. Paolo quale sia il *giorno del Signore*, ed egli vi dirà esser quello in cui il Signore, nascosto ora agli occhi nostri, si mostrerà preceduto da un fuoco vendicatore, che manifesterà la natura delle opere di ciascheduno di noi: *Uniuscujusque opus manifestum erit: dies enim Domini declarabit, quia in igne revelabitur; et uniuscujusque opus quale sit ignis probabit*(2). 6.° S. Giovanni nell'Apocalisse ci indica l' ordine e la serie di questi grandi avvenimenti(3). Essendo trascorsi i *mille anni* di cui egli parla, *Satana* esce dalla sua prigione per *sedurre le nazioni* che sono nei quattro angoli del mondo; esse si spargono sulla terra, e si portano ad *assediare la santa città*. Ma Dio fa discendere un *fuoco che le divora*. « Allora io vidi, dice s. Giovanni, un trono » grande e candido, e uno che sopra di esso sedeva, dalla » vista del quale fuggì la terra ed il cielo, nè più com- » parirono: *cujus conspectu fugit terra et cœlum, et lo-* » *cus non est inventus eis.* E vidi i morti, grandi e pic- » coli, stare davanti al trono . . . *e i morti furono giu-* » *dicati* . . . E vidi un nuovo cielo ed una nuova terra, » giacchè il primo cielo e la prima terra passò: *Et vidi* » *cœlum novum et terram novam; primum enim cœlum* » *et prima terra abiit* ». Sarà dunque nel giorno stesso dell' ultima venuta di Gesù Cristo, che il mondo presente passerà, e che ad esso succederà un mondo novello. Dunque il nuovo mondo, egualmente predetto da s. Pietro e da s. Giovanni, non precederà già l' ultima venuta di Gesù Cristo, ma le succederà; dunque questo nuovo mondo non appartiene già al secolo presente, il quale avrà fine nel gran giorno dell' ultima venuta di Gesù Cristo; dunque questo nuovo mondo appartiene all' eternità, in cui Gesù Cristo introdurrà i suoi eletti

(1) *Luc.* XVII. 24. — (2) 1 *Cor.* III. 13. — (3) *Apoc.* XX. 7 *et seqq.*

nel giorno dell' ultima sua venuta; dunque le promesse che risguardano questo nuovo mondo appartengono all' eternità. Ma le promesse d' Isaia, risguardanti questo nuovo mondo, non avendo avuto che un compimento imperfetto nel mondo spirituale creato da Gesù Cristo dopo la sua prima venuta, non saranno adunque compite pienamente che in questo nuovo mondo di cui parla s. Pietro; ed il p. Houbigant non solo il confessa, ma lo sostiene, lo prova e lo dimostra. Dunque le promesse d' Isaia risguardanti questo nuovo mondo non saranno compite che nell' eternità; dunque i beni dell' eternità sono certamente predetti dai profeti, come lo furono poscia da Gesù Cristo e dagli apostoli; dunque non solo i profeti hanno potuto predire i beni eterni, ma gli hanno anche realmente predetti.

La testimonianza di san Paolo sulla futura liberazione degli uomini termina di provare che le promesse relative al nuovo mondo predetto da Isaia e da san Pietro, non avranno il pieno ed intero compimento che nella eternità. Testimonianza importante di s. Agostino, che conferma tutto ciò che si è detto.

Il p. Houbigant, che avea creduto di poter provare, colla testimonianza di s. Pietro, essere falso che il mondo futuro predetto da Isaia appartenga all' eternità, avea promesso che lo proverebbe anche colla testimonianza di s. Paolo: *Falsum esse ex apostolis Petro et Paulo probamus.* E frattanto egli non dice nemmeno una parola di questa seconda prova che pretendeva di cavar da s. Paolo. Sarebbe mai questa per parte sua una dimenticanza; od essendosi meglio consigliato, avrà egli preso il saggio partito di sopprimere ciò che ci aveva detto, o che aveva in animo di dirne? Havvi luogo a presumere ch' egli avesse qui in vista ciò che dice s. Paolo al capo VIII della sua lettera ai Romani. Ma richiamiamoci qui quel testo, e si vedrà, che ben lungi dal favorire le pretensioni dei Millenarii, a cui il p. Houbigant troppo facilmente si è abbandonato, quel testo invece finisce di abbatterle. « Io tengo per certo (dice » l' apostolo (1)) che i patimenti della vita presente non » han che fare colla futura gloria che in noi si scoprirà; » perocchè questo mondo creato sta alle vedette aspettando la manifestazione dei figliuoli di Dio; perchè il » mondo creato è stato soggettato alla vanità, non per » suo volere, ma di colui che lo ha assoggettato, con » isperanza che anche il mondo creato sarà libero dalla

(1) *Rom.* VIII. 18 *et seqq.*

» servitù di corruzione, alla libertà della gloria dei fi-
» gliuoli di Dio. Conciossiachè sappiamo che tutte in-
» sieme le creature sospirano e sono nei dolori del parto,
» fino ad ora; e non esse solamente, ma noi pure che
» abbiamo le primizie dello Spirito, anche noi sospiriamo
» dentro di noi, aspettando l'effetto dell' adozione de' fi-
» gliuoli di Dio e la redenzione del nostro corpo ». Si può presumere che il p. Houbigant divisasse di adoperar questo testo per provare che questo nuovo mondo *che noi aspettiamo,* secondo l' espression di s. Pietro, non è già un mondo preso allegoricamente, ma bensì un mondo materiale, simile a quello che noi abitiamo, e che, secondo l' espressione di s. Girolamo, è lo stesso mondo presente, rinnovato e cambiato in meglio, *in melius commutatum.* Ma quando si farà questo mirabile cambiamento? Quando Dio manifesterà i suoi figliuoli, coprendoli di quella gloria ch' egli deve un giorno far risplendere in noi: *Ad futuram gloriam quæ revelabitur in nobis: nam expectatio creaturæ revelationem filiorum Dei expectat.* Quando egli terminerà di mettere i suoi figli al possesso di quella libertà che loro riserba, coprendoli della gloria che loro è preparata: *Et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriæ filiorum Dei.* Quando Dio finirà di consumare in noi l' effetto della sua divina adozione col redimere anche i nostri corpi, spogliandoli di tutto ciò che essi hanno di corruttibile e di mortale, e vestendoli dell' incorruttibilità e dell' immortalità: *Non solum autem illa, sed et nos ipsi . . . intra nos gemimus, adoptionem filiorum Dei expectantes, redemptionem corporis nostri.* Dunque il mondo presente non sarà *rinnovato e cambiato in meglio,* se non nel giorno in cui Gesù Cristo verrà nella sua gloria a giudicar gli uomini, a precipitar nell' inferno i cattivi, ed a glorificare i suoi eletti, introducendoli nella eterna vita, e mettendoli in possesso del regno che Dio suo padre ha loro preparato fin dal principio del mondo. Dunque le promesse che riguardano questo nuovo mondo non avranno il loro compimento che nella eternità; dunque così da s. Paolo come da s. Pietro resta egualmente provato, che le promesse di Isaia relative a questo nuovo mondo non saranno pienamente compite che nella eternità; dunque tanto da

s. Paolo, quanto da s. Pietro rimane provato che gli oracoli degli antichi profeti non si limitano già agli avvenimenti della vita presente, *in statu viæ;* ma si estendono fino all' eterna felicità degli eletti, *in statu gloriæ*.

Osserviamo inoltre, che giusta la tradizione che ci venne fedelmente tramandata da s. Agostino, l' incendio del mondo e la sua rinnovazione sono strettamente legati coll' ultima venuta di Gesù Cristo e coll' ultimo suo giudizio: *In illo itaque judicio vel circa illud judicium has res didicimus esse venturas: Eliam Thesbiten, fidem Judæorum, Antichristum persecuturum, Christum venturum, mortuorum resurrectionem, bonorum malorumque diremtionem, mundi conflagrationem, ejusdemque renovationem* (1). Al che il santo Dottore aggiunge queste notabili parole: « Si deve credere che tutto questo avverrà: *Quæ omnia* » *quidem ventura esse credendum est.* Ma in qual modo » e con qual ordine accaderanno tutte queste cose? Meglio allora ne istruirà l' esperienza di quel tempo, di » quello che or valga a perfettamente comprenderlo l' intelligenza degli uomini: *Sed quibus modis et quo ordine veniant, magis tunc docebit rerum experientia,* » *quam nunc valet consequi ad perfectum hominum intelligentia.* Nondimeno io credo che tutte queste cose » accadranno con quell' ordine col quale io le ho notate: *Existimo tamen illa, eo quo a me commemorata* » *sunt ordine, esse ventura* ».

Ma per finir di convincerci della falsità degli ultimi pregiudizii testè combattuti, consideriamo gli eccessi ai quali conducono, e gli errori a cui si espone chi vuole allontanarsi dai saggi principii stabiliti dai Padri. Supponendo che *le promesse fatte alla casa di Giuda ed a Gerusalemme* debbano avverarsi sulla nazione giudaica, si riferirono a questa nazione quelle promesse che appartengono alla Chiesa di Gesù Cristo; e siccome queste promesse non vennero finora compite su tale nazione, si è supposto che esse risguardassero il tempo in cui questa nazione farà ritorno a Gesù Cristo. Supponendo che esse avranno allora sul popolo giudeo, in questo stesso mondo, un compimento più perfetto di quello che

Per finir di mostrare la falsità degli ultimi pregiudizii testè combattuti, si espone un quadro degli errori che ne risultano e che guidano direttamente a quelli degli antichi Millenarii.

(1) *Aug. de Civit. Dei lib.* XX, *c. ult.*, *n.* 5.

le medesime ebbero sul gentilesimo fatto cristiano, si pretese che il compimento di queste promesse dovesse abbracciare una lunga serie di secoli, e da ciò si conchiuse che i Padri si ingannarono nel rimettere alla fine del mondo la conversion de' Giudei. Si giunse fino a stabilire come certa verità, che non era d' uopo, sapendo l' esempio degli antichi Padri, nè di differire la conversione de' Giudei sino alla fine dei secoli, nè di circoscriverla ad alcuni anni prima dell' ultimo giudizio (1). Quindi il p. Houbigant stabilì per principio, che la conversion de' Giudei deve accadere molti secoli prima della fine del mondo, *pluribus sæculis volvendis ante mundi finem;* ed egli imprese a provare che *la comune opinione, che rimette la conversione de' Giudei agli anni più prossimi alla fine del mondo, e poco tempo prima dell' ultimo giudizio, è un falso pregiudizio,* un pregiudizio senza verun appoggio, un pregiudizio ridicolo. Supponendo che infatto trascorreranno molti secoli dalla conversione de' Giudei alla fine del mondo, si giunse fino a pretendere che a quel tempo stabilir si dovesse *il regno di mille anni,* di cui si parlò nell'Apocalisse, e si cominciò per tal modo a far rivivere le idee dei *Millenarii.* A prima giunta però si fecero rigettare le viste materiali e carnali; si convenne che le promesse dei profeti dovessero intendersi in un senso spirituale, e si pretese che esse sarebbero compite in questo senso a favor de' Giudei, ma in un modo più luminoso e più perfetto di quello che finora non lo sieno state nella Chiesa. Così si volle con ciò mettere una gran differenza fra gli antichi Millenarii ed i nuovi, giacchè gli antichi Millenarii prendevano in prestanza da' Giudei alcune idee materiali e carnali, che aveano fatto ad essi apporre il nome di *giudaizzanti;* e si pretese quindi che fosse lecito attenersi al sentimento dei Millenarii, senza adottare le idee dei *giudaizzanti.* Ma dopo avere ammesso che queste promesse avrebbero sui Giudei un compimento più perfetto che non l' abbiano avuto finora, e che questo più perfetto compimento avrebbe luogo in questo mondo

(1) Questo è ciò che *Duguet*, l' autore delle *Regole per l' intelligenza delle sante Scritture*, dà per XI.ª *Verità* nella *applicazione* che egli fa di *queste regole al ritorno de' Giudei*, nelle pag. 306 e seg.

medesimo, e durante molti secoli, si giunse fino a pretendere che questo compimento sarà non solo spirituale, ma anche letterale; che i *Giudei* saranno allora veramente *ricondotti nel loro paese;* che *Gerusalemme* sarà realmente *rifabbricata;* che i Giudei, rientrati nel possesso del loro paese, vi *fabbricheranno* case, vi possederanno terre, in cui *semineranno* e *mieteranno,* in cui *pianteranno vigne, e ne berranno il vino.* Ma si andò ancora più oltre: si pretese che allora creerebbe Iddio quei *nuovi cieli* e quella *nuova terra,* di cui parlano Isaia e s. Pietro, e che su questa nuova terra le promesse riceverebbero l' intero lor compimento: si pretese che *le promesse dei profeti non riguardino l' eternità,* che la felicità da essi predetta non sia quella degli eletti nello stato della gloria, *in statu gloriæ;* ma bensì la felicità futura dei fedeli giudei e gentili sulla terra, durante una lunga serie di secoli nello stato della vita presente, *in statu viæ.* Vedemmo che il p. Houbigant si innoltrò fino a questo punto. Ma noi preghiamo i nostri lettori a considerare quali sieno le conseguenze che risulteranno da questa pretensione.

Il p. Houbigant a prima giunta pretese che *la conversione de' Giudei accadrà molti secoli prima della fine del mondo, e innanzi all' ultimo giudizio;* ed è in questo intervallo che egli pone il compimento delle promesse a favor de' Giudei convertiti; frattanto egli ci dice, *essere in questo nuovo mondo, di cui parlano s. Pietro ed Isaia, che queste promesse saranno compite;* non nello stato della gloria celeste, ma nello stato della vita presente sulla terra, *in statu viæ.* Ora che cosa ne risulterà da ciò?

Sarà dunque vero che vi sarà *infatto una lunga serie di secoli tra la rinnovazione del mondo* e *la fine del mondo*?

Sarà vero che *la fine del mondo* predetta dai profeti, da Gesù Cristo e dagli apostoli, non sia quella del mondo presente, al quale deve succedere questo *nuovo mondo,* predetto da Isaia e da s. Pietro?

Sarà vero che questo *nuovo mondo,* predetto da Isaia e da s. Pietro, debba esso pure, dopo molti secoli, sperimentare una rivoluzione, che sarà la *fine* del mondo propriamente detto?

Inoltre, secondo s. Pietro, questo *nuovo mondo* deve succedere all' *incendio del mondo presente;* e se questo incendio del mondo presente non è quello che dalla Scrittura e dalla tradizione vien detto semplicemente la *fine del mondo* e la *consumazione dei secoli,* che diverranno allora, in mezzo a quest' incendio, i Giudei convertiti, e tanti altri uomini che si suppongono dover in seguito vivere con essi *in questo nuovo mondo, durante una lunga serie di secoli,* IN STATU VIÆ?

Inoltre, secondo s. Pietro, l' *incendio del mondo presente* e *la creazione di un nuovo mondo* saranno gli effetti della *venuta del Signore.* Or dunque Gesù Cristo verrà egli visibilmente sulla terra, *in questo nuovo mondo, durante una lunga serie di secoli, prima dell' ultima sua venuta, e prima dell' estremo giudizio?* Gli antichi Millenarii giungevano fino a questo punto; vorranno condurvi al presente anche noi?

Inoltre, secondo s. Pietro, l' *incendio del mondo presente* e la *creazione di un nuovo mondo* devono manifestarsi *nel giorno del giudizio,* e *della rovina degli empii.* È dunque vero che il giudizio che Gesù Cristo eserciterà in questo gran giorno, non sarà l' *ultimo giudizio?* Sarà vero che molti secoli dopo questo giudizio, ve ne avrà un altro, che sarà il *giudizio universale, l' ultimo giudizio?* Gli antichi Millenarii giungevano fino a questo punto; voglion forse condurvi anche noi?

Inoltre, se qui bisogna porre il *regno di mille anni,* di cui parla s. Giovanni, forse qui parimente si dovrà porre quella *prima risurrezione,* che da s. Giovanni si unisce al regno di mille anni? Sarà vero che gli apostoli ed i martiri di Gesù Cristo risusciteranno allora per regnare con Gesù Cristo, *per lo spazio di mille anni* in questo nuovo mondo? Gli antichi Millenarii giungevano fino a questo punto; voglion forse ricondurvi anche noi?

Noi non la finiremmo mai, se volessimo tirar qui tutte le conseguenze che risultano da questo sistema, e che tutte ci condurrebbero agli errori dei *Millenarii* e dei *giudaizzanti.* Ci basti l' aver fatto osservare che l' *ipotesi di una lunga serie di anni frapposta alla conversione de' Giudei e la fine del mondo* ci conduce a tutti

questi eccessi, che sono altrettante conseguenze di questo sistema; sicchè l'unico mezzo di schivare tutti questi errori sta nel seguire la via che ci aprirono le divine Scritture, e che fu seguita dai Padri, ed è quello di riconoscere colla Scrittura e colla tradizione, che la *conversione de' Giudei* accadrà solo alla fine dei secoli, ed all'avvicinarsi dell'ultimo giudizio; che la fine del mondo predetta dalle divine Scritture non è altro se non l'incendio del mondo presente, notato da s. Pietro; che *la venuta di Gesù Cristo* in questo gran giorno sarà l'ultima venuta di lui; che *il giudizio* che egli terrà, sarà l'ultimo suo giudizio; che *il nuovo mondo* che deve allora succedere al presente, appartiene all'eternità; che *la felicità dei santi* in questo nuovo mondo sarà l'eterna felicità, e che quindi l'eterna felicità è predetta non solo da Gesù Cristo e dagli apostoli, ma anche dagli antichi profeti, e che quindi le *promesse dei profeti si estendono fino all'eternità.*

CONCLUSIONE.

Epilogo dei principii finora stabiliti. L'intelligenza delle divine Scritture è un dono di Dio; e la preghiera è essenziale in questo studio. La Scrittura e la tradizione sono le due fiaccole che in esso ci devon servir di guida.

Raccogliamo qui sommariamente i principii che risultano da questa dissertazione.

1.° Chiunque brama di entrar nella intelligenza delle profezie, deve aver cura di prender rettamente le *parole* del sacro testo, d'impossessarsi bene dei *pensieri* de' profeti, di ben discernere il legame delle diverse parti del loro *discorso*, di non lasciarsi acciecare dai *pregiudizii* capaci a far disconoscere il senso e l'oggetto dei loro oracoli divini.

2.° All'uopo di prendere rettamente *le parole* del sacro testo, bisogna assicurarsi della vera lezione del testo, specialmente quando vi sono delle varianti; discernere il senso proprio di ciascun vocabolo, e conveniente al luogo in cui viene adoperato; e dare a ciascun termine quella costruzione che richiede la frase di cui esso fa parte.

3.° All'uopo di afferrar bene i *pensieri* de' profeti, non si deve mai attribuire a questi uomini divinamente inspirati un senso straniero all'indole della lingua ebraica, od allo stile profetico; nè prendere in un senso figurato

ciò che il profeta dice in un senso letterale, nè nel senso letterale ciò ch' egli dice in un senso figurato; non supporre *metonimia* ove il testo non la richieda, od almeno non ingannarsi nello sceglier quella che richiede il testo; non supporre *metafore* ove non ve ne sono, o non supporne di contrarie alla ragione, straniere allo stile dei profeti, e poco convenienti al soggetto; non prendere come allegoria ciò che deve intendersi letteralmente, nè letteralmente ciò che si deve prendere come allegoria; non limitare al solo senso letterale ed allegorico ciò che contiene l' uno e l' altro senso, e non confondere le *allusioni* colle metafore e colle allegorie.

4.° Per discerner bene il legame delle diverse parti dei discorsi profetici, non bisogna ingannarsi circa le persone di cui parla il profeta, od a cui egli parla, nè circa gli avvenimenti che egli predice.

5.° Per non lasciarsi acciecare dai *pregiudizii* capaci di far disconoscere il senso e l' oggetto delle profezie, non bisogna supporre che tutte le profezie sieno del pari suscettive di due sensi; nè pretendere che le profezie non abbiano mai fuorchè un solo senso, nè credere che tutte le promesse dei profeti debbano esser prese nel solo senso letterale ed immediato, a cui si arrestano i Giudei ed i giudaizzanti; nè pretendere che tutto ciò che i profeti predissero circa il regno di Gesù Cristo, si trovi compito prima dell' ultima di lui venuta, e nello stabilimento o nei progressi della sua Chiesa; nè immaginarsi coi Millenarii o coi giudaizzanti, che le promesse dei profeti abbiano ad avere un compimento letterale ed intiero a favor de' Giudei sulla terra, lungo tempo prima dell' ultima venuta di Gesù Cristo; nè supporre finalmente che tutte le profezie debbano esser prima della fine dei secoli compite per modo che nessuna di esse possa risguardare l' eternità.

Ma fra tutte le precauzioni necessarie per riuscire in questo studio, la più importante e la più utile consiste nel congiungere allo studio la preghiera; poichè l' intelligenza delle profezie è un dono di Dio, secondo ciò che lo stesso Gesù Cristo dice a' suoi discepoli: *Vobis datum est nosse mysteria regni cœlorum; illis autem non*

est datum(1). Il conoscimento dei misteri del regno di Dio è un dono, *datum est;* bisogna dunque da lui implorarlo. Lo accorda egli a' suoi servi fedeli, *vobis datum est;* bisogna dunque esser docile alla voce di Dio per ottener da lui un siffatto dono. Questo conoscimento non vien concesso a coloro che non appartengono al numero de' fedeli discepoli di Gesù Cristo; *illis autem non est datum*: non è dunque da costoro che debbonsi aspettare i lumi necessarii per iscoprire il senso misterioso delle profezie. No, non è nei comentarii dei rabbini, nè in quelli degli eterodossi che si troveranno i soccorsi necessarii per l'intelligenza di questi misteri: lungi dal trovarvi aiuti, vi si troveranno pregiudizii che faranno disconoscere il vero senso di questi divini oracoli. È nelle opere degli interpreti cattolici, e in quelle specialmente dei santi Dottori, che studiar si devono i principii che ci saranno di guida in questo studio, perchè a costoro principalmente Dio concesse l'intelligenza dei misteri contenuti in questi oracoli divini. La Scrittura e la tradizione sono le due faci che ci devono dirigere in questa santa carriera: *State, et tenete traditiones quas didicistis*(2).

(1) *Matth.* XIII. 11. — (2) 2 *Thess.* II. 14.

DISSERTAZIONE

INTORNO

AI SESSANTACINQUE ANNI

DI CUI SI PARLA NELLA PROFEZIA DEL CAPO VII D' ISAIA (*)

Esposizione del testo di Isaia, in cui si trovano notati i sessantacinque anni che sono l'oggetto di questa dissertazione.

Al tempo di Achaz, re di Giuda (1), Rasin, re di Siria, e Phacee, figlio di Romelia, re d' Israele, si portarono contro Gerusalemme per darle assalto, e loro non venne fatto di prenderla. Allora avendo udito la casa di Davide che la Siria erasi unita con quella di *Ephraim*, cioè col regno d' Israele, il cuore della casa di Davide ed il cuore del suo popolo palpitarono di timore. Ma il Signore dice ad Isaia: « Va incontro ad Achaz tu ed il tuo figlio » Sear-Iasub, e digli: Stattene quieto; non temere, e » non s' ammollisca il tuo cuore per quei due avanzi di » tizzoni fumanti, per l' ira furiosa di Rasin, re di Siria, » e del figliuolo di Romelia, perchè la Siria e Rasin » con *Ephraim*, ed il figlio di Romelia, hanno ordito » contro di te cattivi disegni, dicendo: Andiamo contro la » casa di Giuda, e risvegliamolo e tiriamol per forza a noi, » e ponghiamo in mezzo a lui per re il figliuolo di Tabeel. Perocchè ecco ciò che dice il Signore: Non sussisterà, e non sarà cosa tale. Ma Damasco, capo della » Siria, e Rasin, capo di Damasco, finiranno, e da qui » a sessantacinque anni Ephraim cesserà di essere un » popolo: *Et adhuc sexaginta et quinque anni, et desinet Ephraim esse populus.* Samaria non sarà che la » capitale di Ephraim, e il figlio di Romelia, capo di » Samaria, finirà. Se voi non crederete, non avrete stabilità ». D' ordinario qui si fa punto, come se questo bastasse per comprendere ciò che disse il profeta; e sic-

(*) La sostanza di questa dissertazione appartiene all' editore Rondet.

(1) *Isai.* VII. 1 *et seqq.*

come arrestandosi qui, si dura fatica nello scoprire in che modo debbansi intendere questi *sessantacinque anni*, così si varia circa la maniera di determinarne il principio ed il fine: le epoche che alcuni credono scoprire non sono del tutto soddisfacenti; si sospetta che vi sia qualche error del copista; si propose di leggere *sei e cinque* che fanno *undici*; o finalmente *tre* da una parte, e *cinque e dieci* dall' altra, che insieme fanno *diciotto*. Noi passiamo ad esporre i vantaggi e gli sconci di queste diverse interpretazioni, e speriamo di mostrare che il testo, tal quale sta, è corretto, e che i *sessantacinque anni* vennero verificati più esattamente di quello che in generale si creda.

Questi sessantacinque anni cominciano essi sotto Achaz? finiscono sotto Manasse? Difficoltà cui va soggetta questa interpretazione.

A primo aspetto, e non considerando che il senso letterale ed immediato del testo relativamente al regno di Israele indicato qui sotto il nome di *Ephraim*, sembra molto naturale il pensare che questi *sessantacinque anni* comincino dall' istante in cui parla il profeta, sotto il regno di Achaz. Questo principe regnò *sedici anni*; Ezechia, suo figliuolo, *ventinove*; Manasse, suo nipote, *cinquantacinque*. La fine di questi *sessantacinque anni* cadrà adunque sotto il regno di Manasse. Ma la prima difficoltà che si presenta è che il regno d' Israele fu distrutto fin *dal sesto anno del regno di Ezechia*(1); fin d' allora Ephraim cessò di formare un popolo governato da' suoi principi; gli Israeliti vennero trasferiti *negli Stati degli Assirii* e posti *nelle città dei Medi*. Questa rivoluzione accadde adunque *circa vent' anni* dopo la profezia d' Isaia, che sembrava protrarla fino a *sessantacinque anni*. Per togliere questa difficoltà si andò in traccia, sotto il regno di Manasse e verso lo spirare di questi *sessantacinque anni*, di un avvenimento a cui si potesse fermare il termine, ed altro non trovossi fuorchè quello che accadde sotto Asarhaddon, quando spedì *nuove colonie* de' suoi popoli *nelle città di Samaria*(2). Si pretende che quest' avvenimento possa esser riguardato come l' ultimo colpo vibrato agli Israeliti delle dieci tribù notate sotto il nome di *Ephraim*. Asarhaddon finisce di toglier loro ogni speranza di ristabilimento, dando le loro città a colonie straniere che ivi stabilisce, e che vi sono rima-

(1) 4 *Reg.* XVII. 6 *et* XVIII. 10. 11. — (2) 1 *Esdr.* IV. 2. 9. 10.

ste; questi nuovi popoli sono quelli che si chiamarono poscia *Samaritani*. L' Usserio, uno dei più abili cronologisti, non trovò nulla di più soddisfacente, e la sua opinione fu ricevuta da tutti quelli che seguirono la sua cronologia. Il p. Calmet dichiara che questa interpretazione gli sembra la migliore. Si ignora l' epoca precisa della profezia d' Isaia, e quella dello stabilimento di queste colonie sotto Asarhaddon; si vuole che la profezia d' Isaia appartenga al primo anno di Achaz, e se ne conchiude, che cadendo la fine dei *sessantacinque anni* verso l' anno ventesimoprimo di Manasse, si possa mettere nel ventesimosecondo lo stabilimento di queste colonie. Noi confessiamo che non considerando che il senso letterale ed immediato del testo, non si vede niente di meglio di questa interpretazione; ma essa lascia una difficoltà che diede luogo a cercare un altro calcolo.

Questi sessantacinque anni finiscono essi sotto Ezechia? cominciano sotto Ozia? Difficoltà che sorge da questa interpretazione.

Si oppone pertanto esser poco naturale il porre la fine di questi *sessantacinque anni* all' epoca di un avvenimento di cui il profeta non fa parola, ed il trascurare l' epoca dell' avvenimento nel quale il profeta segna il termine di questo numero di anni. Isaia non fa motto dello stabilimento del nuovo popolo spedito da Asarhaddon, ma segna per termine di questi sessantacinque anni il tempo in cui Ephraim cesserà dal formare un popolo: *Et desinet Ephraim esse populus*. Ephraim cessò dal formare un popolo governato da proprii principi, allorchè fu distrutta Samaria, e il suo popolo condotto in servitù *nel sesto anno di Ezechia*. Da ciò si conchiude che a questo punto finir debbano i sessantacinque anni notati da Isaia. Trattasi altronde di trovarne il principio; a tal uopo si rimonta ai tempi che precedettero il regno di Achaz. Questo principe era succeduto a Gioatham, che regnò *sedici anni*, e questi era succeduto ad Ozia, il cui regno durò *cinquantadue anni*. Cercasi adunque sotto Ozia il principio di questi sessantacinque anni, e si crede di trovarlo nella profezia di Amos contro il regno delle dieci tribù. Il testo dice che Amos profetò *due anni prima del tremuoto che accadde sotto Ozia*[1]. Si vuole, colla scorta dello storico Giuseppe, che questo tremuoto sia avvenuto allorquando Ozia prese ad offrire egli stesso

(1) *Amos* I. 1.

l'incenso nel tempio del Signore, e che ciò fosse circa sessantacinque anni prima della ruina di Samaria, cioè verso l'anno ventesimoquinto del regno di Ozia. Così spiegano i Giudei il testo d'Isaia. S. Girolamo aveva ricevuto da essi questa interpretazione, e la espone seguendo il lor sentimento(1). La maggior parte dei comentatori seguirono questa idea. Il p. de Carrières la fece entrare nella sua parafrasi. Ma essa lascia una difficoltà per lo meno sì grave, come quella che si voleva evitare; essendo poco naturale il far rimontar l'epoca di questi sessantacinque anni ad un tempo anteriore alla profezia d'Isaia. Quando questo profeta dice: *Adhuc sexaginta et quinque anni,* questa parola *adhuc* dinota naturalmente l'avvenire, e ci fa conchiudere, che i sessantacinque anni siano posteriori al discorso del profeta. Questo fu che determinò l'Usserio a proporre di estendere questi sessantacinque anni fino al regno di Manasse. L'abate di Vence, che avea sott'occhio le due interpretazioni, fece entrare la prima nella sua analisi, e pose la seconda in margine, lasciando così a' suoi lettori lo scegliere fra le due. Ma l'imperfezione di questi due sensi ne fece ricercare un terzo.

Si dee forse supporre che vi sia error di copista nel numero di *sessantacinque anni?* Si dovrà ridurre questo numero a *sei e cinque?* Difetti di questa supposizione.

Si osserva che nel primo senso la parola *adhuc* è ben intesa, e significa certamente che gli anni indicati in appresso devono essere posteriori alla profezia; ma la difficoltà in ciò consiste, che per trovare i sessantacinque anni è forza oltrepassare il termine ad essi determinato. Nel secondo senso, al contrario, il termine fissato da queste parole, *desinet Ephraim esse populus,* sembra inteso benissimo; giacchè pare che queste espressioni dinotino abbastanza la ruina del regno d'Israele: ma il difetto consiste in ciò, che per trovare i sessantacinque anni, è necessario rimontare a tempi anteriori alla profezia. Quindi l'imperfezione di queste due interpretazioni deriva da ciò, che fra l'epoca di questa profezia sotto il regno di Achaz, e la ruina del regno d'Israele sotto Ezechia, non si può trovar l'intervallo dei *sessantacinque anni* indicati dal profeta. Per trovarli è d'uopo o discendere troppo al basso, o risalir troppo alto; onde si propose di togliere questa difficoltà col supporre che

(1) *Hieron. in Isai.* VII, *tom.* III, *col.* 68.

in questo numero d' anni vi sia qualche errore del copista. Luigi Cappel, e Grozio osservano che in ebreo la parola che significa *sessanta* non è che il plurale di quella che significa *sei*: essi adunque suppongono che per inganno si sia qui posta l' una per l' altra, e che la lezione primitiva possa essere *sei e cinque;* il che dinoterebbe gli ultimi sei anni di Achaz, e i primi cinque di Ezechia, dopo i quali fu vibrato il colpo che pose fine al regno d' Israele nel sesto anno di questo principe. Ciò farebbe adunque supporre che la profezia d' Isaia appartenesse al decimo anno del regno di Achaz, che durò sedici anni. Ma tutte queste supposizioni non hanno altro fondamento che la sola difficoltà che si cerca di togliere, non trovandosi in alcun esemplare, nè in alcuna versione, che si sia variato circa il numero degli anni; dappertutto si legge *sessantacinque*. Inoltre l' espressione *sei e cinque*, per indicare l' intervallo *di undici anni* tra l' epoca della profezia e la ruina del regno d' Israele, sarebbe contraria all' uso comune degli Ebrei, i quali non compongono così un numero superiore a dieci coll' accoppiare due numeri inferiori, avendo essi un' espressione propria per significare *undici*. Questa terza interpretazione non essendo più soddisfacente delle due prime, ne fece nascere una quarta.

É forse necessario il dividere il numero *sessantacinque* per metterne da una parte *tre*, e dall' altra *cinque e dieci*, che uniti farebbero *diciotto*? Difetti di questa supposizione.

Il p. Houbigant insiste in un con Grozio e Cappel nel dire che è impossibile il trovare *sessantacinque anni* fra l' epoca della profezia e la ruina del regno di Israele, e al pari di essi suppone che vi sia qualche error dell' amanuense. Ma egli oppone che è contrario all' indole degli Ebrei il dire *sei e cinque* per significare *undici;* inoltre suppone in questo passo un altro error di copista, osservando che vi ha una specie di discordanza nella costruzione dei membri che compongono questi due versetti; ℣. 8: *Sed caput Syriæ Damascus, et caput Damasci Rasin; ed adhuc sexaginta et quinque anni, et desinet Ephraim esse populus;* ℣. 9: *Et caput Ephraim Samaria, et caput Samariæ filius Romeliæ. Si non crediderītis, non permanebitis.* Egli osserva che queste parole, *et adhuc sexaginta et quinque anni, et desinet Ephraim esse populus*, sembrano qui esser fuori di luogo. Queste parole, *sed caput Syriæ Damascus, et caput Da-*

masci Rasin, sembravano, dice egli, annunziare che il profeta predirebbe la ruina del regno di Siria, mentre all' incontro predice quella del regno d' Israele. Parimente al ℣. 9, queste parole: *Et caput Ephraim Samaria, et caput Samariæ filius Romeliæ*, sembrano annunziare che il profeta debba predire la ruina del regno d' Israele, mentre al contrario egli parla nello stesso versetto al regno di Giuda. La ruina del regno d' Israele trovasi dunque predetta anticipatamente nel ℣. 8, invece di esserlo nel ℣. 9. Il p. Houbigant osserva che l' abate Duguet, autore della *Spiegazione* di molti libri della sacra Scrittura, e specialmente *della profezia d' Isaia*, s' accorse egli pure di questa specie di trasposizione, giacchè spiegando il testo, mette a confronto i due primi membri dei versetti 8 e 9, e ripiglia dappoi il secondo membro del ℣. 9 a questo modo: ℣. 8: *Sed caput Syriæ Damascus, et caput Damasci Rasin* .... ℣. 9: *Et caput Ephraim Samaria, et caput Samariæ filius Romeliæ* .... ℣. 8: *Et adhuc sexaginta et quinque anni, et desinet Ephraim esse populus* .... ℣. 9: *Si non credideritis, non permanebitis*. Il p. Houbigant adotta dunque interamente questa costruzione; ma suppone che i copisti abbiano omesso nel ℣. 8 un secondo membro parallelo a quello che ivi si trova, ossia un membro che prediceva la ruina del regno di Siria, nella stessa guisa che in quello che ivi trovasi, il profeta predice la ruina del regno d' Israele: siccome la continuazione di questa profezia, sì nel ℣. 16 di questo capo, che nel ℣. 4 del capo seguente, annunzia che il regno di Siria perirà, *prima che il figlio che deve nascere al profeta sappia rigettare il male e scegliere il bene, e prima ancora che egli sappia nominare suo padre e sua madre*; così il p. Houbigant ne conchiude che il regno di Siria dovette essere stato distrutto dal re degli Assirii circa tre anni dopo di questa profezia. Egli vuole adunque che il profeta abbia detto: *Et adhuc tres anni, et desinet Syrus esse populus*, e che questo fosse il secondo membro del ℣. 8, per modo che quello che vi si trova al presente: *Et adhuc sexaginta et quinque anni, et desinet Ephraim esse populus*, sarebbe stato il secondo membro del ℣. 9. Egli suppone che la somiglianza di queste due frasi abbia potuto dar

luogo a confonderle, ed a fare scomparire la prima, il cui posto sarà stato occupato dalla seconda. Ciò supposto, egli ritorna al numero sessantacinque, e pensa con Cappel e Grozio che questo numero sia falso; ma invece di mettere, come essi, *sei* in luogo di *sessanta*, egli osserva che nell' ebreo *sei* (שש) e *tre* (שלש) si rassomigliano: suppone quindi che in luogo di *sessanta* si potesse leggere *tre*, e che questi *tre* appartenessero a questa frase: *Et adhuc tres anni*, cui egli suppone sia scomparsa, e che da lui è riferita alla ruina del regno d' Israele. Per Ephraim non rimane adunque se non quest' unico numero, *et quinque anni*. Il medesimo interprete suppone che invece di *et quinque*, si potesse leggere, secondo lo stile degli Ebrei, *quinque decem*, ossia *quindecim*. In seguito egli unisce questi *quindici anni* ai *tre* precedenti, dal che gli risultano *diciotto anni* dall' epoca di questa profezia fino alla ruina di Samaria. Da ciò egli conchiude che Isaia possa aver annunziata questa profezia nel quarto anno del regno di Achaz, diciotto anni prima della ruina di Samaria, che cade nel sesto di Ezechia. Ma si vede che anche qui le supposizioni sono molto più complicate di quelle di Cappel e di Grozio, e si conosce che quanto più esse sono complicate, altrettanto meno sono verisimili. Inoltre queste supposizioni hanno lo stesso difetto di quelle di Cappel e di Grozio, ed è che esse non sono fondate su verun esemplare, nè su alcuna versione, ma nella sola difficoltà di trovare i *sessantacinque anni*, che qui sono indicati. Laonde questa quarta interpretazione non è più soddisfacente delle prime tre; e se qui si dovesse scegliere fra le quattro, la prima sarebbe ancora la più probabile, essendo la sola che possa convenire, non considerando in questo testo se non il senso letterale ed immediato relativo al regno d' Israele dinotato sotto il nome di *Ephraim*.

Niente ci obbliga a supporre alcun errore di copista in questo numero di *sessantacinque anni*. Se a stento si

Ma se queste interpretazioni non soddisfano ancor pienamente, ciò forse avviene perchè troppo si trascura di considerare il legame di questa profezia con quella che segue. Il profeta soggiugne: « Il Signore continuando a » parlare ad Achaz, gli dice: Dimanda a tua posta al » Signore tuo Dio un segno dal profondo dell' inferno, » o lassù nell' eccelso. Achaz rispose. Nol chiederò e

» non tenterò il Signore. Allora Isaia disse: Ascolta, » o casa di Davide. È adunque poco per te il far torto » agli uomini, senza farlo anche al mio Dio? Per questo » il Signore darà egli stesso a voi un segno. La Ver» gine (si noti bene l'articolo) concepirà e partorirà un » figliuolo, e tu lo chiamerai EMANUELE. Ei mangerà bu» tirro e mele, affinchè sappia rigettare il cattivo e sce» gliere il buono. E prima che il fanciullo sappia riget» tare il cattivo e scegliere il buono, la terra, i cui re » voi paventate, verrà abbandonata *ai loro nemici* (1) ». Più sotto il profeta soggiugne nel capo seguente ciò che è di assoluta necessità per finire di intendere questo: « Il Signore mi disse: Prendi un gran libro, e scrivi in » esso a chiare note: Affrettati a torre le spoglie, fa » presto a predare. E mi presi testimonii fedeli, Uria, sa» cerdote, e Zaccaria, figliuolo di Barachia. E m' accostai » alla profetessa, ed ella concepì e partorì un figliuolo, » ed il Signore mi disse: Chiamalo *Maher scialal chasc-* » *baz*, מהר שלל חש בז (cioè, ti affretta a torre le spoglie, » fa presto a predare); perocchè prima che il fanciullo » sappia nominar suo padre e sua madre, la potenza di » Damasco e le spoglie di Samaria verranno rapite sotto » gli occhi del re degli Assirii (2) ». Il profeta adunque predice qui la nascita di due fanciulli, l'uno de' quali è figura dell' altro.

trovano nella rovina del regno d'Israele, si truvano esattamente verificati nel senso misterioso che unisce questa profezia colla seguente, che risguarda la nascita di EMANUELE.

Egli comincia dal predire la nascita del Messia, che sarà il vero EMANUELE, עמנואל, *Dio con noi*, e *figliuolo di una vergine*. Vi unisce dappoi la nascita di un fanciullo ordinario, che sarà il suo proprio figliuolo, nato dalla profetessa sua moglie, e che predicendo colla sua nascita la ruina dei nemici della casa di Giuda, rappresenterà lo stesso Messia, la cui nascita annunzierà la ruina dei nemici della sua Chiesa, fra i quali gli interpreti meno attenti al senso figurato, riconoscono qui i Pagani rappresentati dai Sirii, ed i Giudei increduli rappresentati dalle dieci tribù divise dalla casa di Giuda. Ecco ciò che dice su questo punto lo stesso p. Calmet nel suo comentario intorno ad Isaia: « Il figlio di Isaia che do» vea chiamarsi *Chasc-baz*, era un segnale della vicina » desolazione dei regni di Siria e d'Israele. In un senso

(1) *Isai.* VII. 10 *et seqq.* — (2) *Ibid.* VIII. 1 *et seqq.*

» più sublime egli significava Gesù Cristo, il quale doveva vincere e spogliare col suo proprio valore i nemici di Giuda, cioè i *Pagani* indicati *dal regno di Siria, ed i Giudei ostinati ed increduli* notati *dal regno d'Israele*. L'attual guerra che Rasin e Phacee movevano al regno di Achaz, era simbolo di quella che l'empietà, l'incredulità e l'idolatria muover dovevano a Gesù Cristo ed alla sua Chiesa. La realtà di questa prima guerra e della liberazione di Achaz erano una prova ed un pegno certo della vittoria di Gesù Cristo sopra i nemici di cui ora si è parlato (1) ». Se si considera il testo di Isaia sotto questo punto di vista, si accorgerà che non havvi alcun errore di copista nel numero di *sessantacinque anni* notati da Isaia, e che non vi è alcuna necessità di aggiungere al testo la frase che vi aggiunge il p. Houbigant, giacchè essa ivi sarebbe più di danno che di vantaggio.

Rasin e Phacee vennero adunque ad assalire Gerusalemme, e non poterono prevalere contro di essa (2). Parimente i Pagani e i Giudei si sollevarono contro la Chiesa, e suscitarono contro di essa molte persecuzioni; ma non poterono contro di lei prevalere: *Et non potuerunt debellare eam.*

Parallelo della sollevazione dei Sirii e della casa d'Israele contro la casa di Giuda, colla sollevazione dei Pagani e degli increduli Giudei contro la Chiesa di Gesù Cristo. In qual modo si trovino sotto questo aspetto esattamente verificati i sessantacinque anni notati da Isaia.

Si fece l'annunzio alla casa di Davide che la Siria si era unita ad Ephraim per assalirla. I Giudei increduli, raffigurati da *Ephraim*, furono i primi nemici della Chiesa, rappresentata dalla *casa di Davide;* a loro si unirono i Pagani, trattando in egual modo, e formando con essi lo stesso disegno di perseguitare i Cristiani, come la *Siria* si era unita ad *Ephraim* per assalire la *casa di Davide.*

Al primo annunzio di questa unione dei Sirii e degli Ephraimiti, gli animi della casa di Davide e del suo popolo si scossero come gli alberi delle foreste agitate dai venti. Tale è la prima impressione che producono nel cuore dell'uomo le minacce delle violenze e delle persecuzioni; questa impressione si fa specialmente sentire in coloro che sono o più deboli o più esposti al pericolo: la sola grazia di Gesù Cristo faceva superare nei fedeli

(1) Calmet, Comentario sopra Isaia, cap. VIII. 1. — (2) *Isai.* VII. 1 *et seqq.*

questi primi sentimenti di terrore. La casa di Davide ne fu colpita più vivamente, perchè essa non aveva allora quella forza che ebbe in appresso la Chiesa di Gesù Cristo; ma questo timore della casa di Davide dà occasione alle promesse che seguiranno e che riguardano specialmente la Chiesa di Gesù Cristo.

Il Signore comanda ad Isaia di portarsi a trovare Achaz, e di condur seco il suo figliuolo chiamato *Sear-Iasub*, שאר ישוב, nome misterioso che significa, *gli avanzi ritorneranno*; era questo un pegno delle misericordie che Dio riserbava alle dieci tribù allora sollevate contro la casa di Davide: Dio farà scoppiar su di esse le sue vendette per mezzo degli Assirii, ma resteranno alcuni avanzi che saranno risparmiati, e che si riuniranno alla casa di Davide al tempo di Ezechia; e dopo che la destra di Dio avrà colpito anche la casa di Giuda per mezzo dei Babilonesi al tempo di Sedecia, vi saranno ancora alcuni avanzi d'Israele, che torneranno a riunirsi alla casa di Giuda al tempo di Ciro. Così allorchè la giustizia di Dio abbandonò la maggior parte de' Giudei al loro acciecamento ed alla loro incredulità, vi furono, giusta l'espressione stessa dell'Apostolo, *avanzi salvati dalla grazia* (1), ed alla fine dei secoli, allorchè Dio avrà fulminato i suoi castighi sui Cristiani prevaricatori, richiamerà, secondo le sue promesse, gli ultimi avanzi della nazione giudaica; essi allora faranno ritorno alla Chiesa di Gesù Cristo, da cui si divisero i loro padri, e contro a cui i padri loro si sollevarono: *reliquiæ revertentur*.

Il Signore pertanto comanda ad Isaia di dire ad Achaz: Abbi cura di startene cheto, *vide ut sileas*, o più letteralmente secondo l'ebreo, *observa et quiesce*, cioè *observa ut quiescas*. Dio comanda ai fedeli esposti alle violenze dei persecutori non solo di mantenersi tranquilli con una viva fiducia nel soccorso di lui, ma eziandio di non render male per male, di amare coloro che gli odiano, di benedire coloro che li maledicono, di pregare per quelli che li perseguitano, e di soffrir con pazienza sino alla fine: *Vide ut sileas, observa ut quiescas.*

(1) *Rom.* XI. 5.

Il Signore soggiunge: *Non temere, nè l'animo tuo si turbi alla vista di questi due avanzi di tizzoni fumanti di collera e di furore,* cioè *Rasin, re di Siria, e Phacee, figlio di Romelia.* Ecco ciò che furono agli occhi di Dio i Pagani ed i Giudei increduli sollevati contro i discepoli di Gesù Cristo: il fuoco delle loro più ardenti persecuzioni dileguavasi in fumo per l'impotenza in cui Dio li poneva di prevalere contro la sua Chiesa. Il Signore comanda adunque a' suoi servi di nulla temere da questi uomini furibondi, ma di riporre tutta la loro fiducia nel soccorso di lui che renderà impotenti i loro sforzi.

Non temere, vedendo la Siria cospirare con Ephraim contro di te, dicendo: Moviamo contro Giuda, provochiamolo al combattimento, dividiamolo fra di noi, e stabiliamovi re il figlio di Tabeel, il cui nome significa *la bontà di Dio.* Attacchiamo i Cristiani, dividiamoli, e costringiamoli a cedere ai capi della religione che noi crediamo essere la migliore. Sforzate pure, se v'aggrada, i Giudei a professare con voi il giudaismo, mentre noi costringeremo gli altri a sacrificare ai nostri déi.

Ma ecco ciò che dice il Signore: Questo disegno non sarà durevole, e le loro mire non avranno effetto: *Non stabit et non erit istud.* Nè i Pagani nè i Giudei prevarranno contro la Chiesa; essi non riusciranno a dividerla, nè giungeranno a ricondurre i Cristiani al giudaismo od alla idolatria: *Non stabit, et non erit istud.*

Damasco non sarà che la capitale della Siria, e Rasin non regnerà che in Damasco: Samaria non sarà che la capitale di Ephraim, e Phacee, figlio di Romelia, non regnerà che in Samaria. Roma pagana non prevarrà contro la Chiesa di Gesù Cristo. La sua empietà non regnerà che su quelli che avranno meritato di essere dati ad essa in preda, ma non prevarrà contro coloro cui la grazia di Gesù Cristo si compiacerà di ritrarne per unirli a sè, e formarne il suo impero. Gerusalemme, che spinse a morte i profeti ed anche il Messia che essa aspettava, non prevarrà contro i discepoli di Gesù; la incredulità di lei non dominerà che su quelli che avranno meritato di esserle abbandonati, ma non prevarrà contro coloro cui la grazia del Salvatore avrà preservati o ricondotti, per unirli a sè, e formarne la sua Chiesa.

« Ancora sessantacinque anni, ed Ephraim cesserà di essere un popolo »: *et adhuc sexaginta quinque anni, et desinet Ephraim esse populus.* Queste parole racchiudono un mistero che non si giunge ancora a comprendere, ma che sarà spiegato dall' evento. Allorchè, circa venti anni dopo questa profezia, voi vedrete sotto il regno di Ezechia, figlio di Achaz, la distruzione del regno d' Israele, sarete costretti a riconoscere che queste misteriose parole hanno un altro oggetto. Invano aspetterete fino al tempo di Manasse, successore di Ezechia, per trovarvi la fine di questi sessantacinque anni ben distinti. Voi sarete allora di nuovo costretti a riconoscere che queste misteriose parole hanno sicuramente un altro oggetto. Ma allorchè voi vedrete i Pagani ed i Giudei increduli sollevarsi contro la Chiesa di Gesù Cristo rappresentata dalla casa di Davide, contate sessantacinque anni dalla nascita di questo EMANUELE che vi fu predetto, e vedrete che, appena saranno trascorsi questi *sessantacinque anni*, la collera di Dio scoppierà sugli increduli Giudei rappresentati da Ephraim, e comincerà a scagliare su di essi il terribile colpo che deve por fine alla loro repubblica: *Et adhuc sexaginta et quinque anni, et desinet Ephraim esse populus.*

Lo storico Giuseppe ci narra che l' ultima guerra dei Romani contro i Giudei, quella stessa che pose fine alla loro repubblica, cominciò nell' anno duodecimo di Nerone, e ciò ripete egli due volte. A prima giunta, in sulla fine de' suoi venti libri delle Antichità Giudaiche, egli dice: « Questa guerra cominciò nel secondo anno dachè Floro » era venuto come governatore in questa provincia, e » correva il duodecimo anno dell' impero di Nerone, *duo-* » *decimo vero* (anno) *Neronis imperii* ». Egli lo ripete nel secondo libro della storia di questa guerra: « Questa » guerra ebbe principio nel duodecimo anno dell' impero » di Nerone, *duodecimo quidem anno regni Neronis,* » decimosettimo del regno di Agrippa, nel mese Arte- » misio, *mense Artemisio* ». Il mese Artemisio dei Greci corrispondeva al mese di maggio dei Latini. Nel mese di maggio adunque dell' anno duodecimo dell' impero di Nerone cominciò quella famosa guerra dei Romani contro i Giudei, e quest' anno duodecimo di Nerone finiva nel mese di ottobre dell' anno 66 dell' era cristiana volgare.

Fu adunque *dopo i sessantacinque anni trascorsi* dalla nascita del vero EMANUELE, che ebbe principio quella guerra, la quale fu la ruina di questo popolo incredulo rappresentato da *Ephraim*, nemico della casa di Davide: *Et adhuc sexaginta et quinque anni, et desinet Ephraim esse populus.*

Risposta alle obbiezioni: vantaggi di questa interpretazione: essa toglie tutte le difficoltà che si trovano nelle altre.

Si obbietterà senza dubbio, che, secondo la cronologia dell' Usserio seguita comunemente, Gesù Cristo deve esser nato circa quattro anni prima dell' era cristiana volgare, per modo che l' anno 66 dell' era cristiana volgare non sarebbe il sessantesimosesto dalla nascita di Gesù Cristo. Ma noi speriamo di mostrare, nella Dissertazione intorno agli anni di Gesù Cristo, che l' era cristiana volgare è meglio fondata di quello che comunemente si crede, e che quindi l' anno 66 di questa era, è appunto il sessantesimosesto dalla nascita di Gesù Cristo, che è il vero EMANUELE, il cui nascimento fu predetto da Isaia in questa medesima occasione.

Si opporrà fors' anche che allorquando Isaia parla di questi *sessantacinque anni* non aveva ancora predetta la nascita di colui che doveva esser chiamato EMANUELE; e da ciò si vorrà conchiudere che questi anni non si possono contare da quest' epoca, che non era per anco stata predetta. Noi rispondiamo che allorquando il profeta, dopo aver predetto che una vergine partorirà un figliuolo, che verrà chiamato *Emanuele*, soggiunge: *Ma prima che il fanciullo sappia rigettare il male e scegliere il bene, la terra che voi abborrite a cagion de' suoi re, sarà abbandonata a' suoi nemici;* se noi qui ci arrestiamo, non sappiamo ancora qual sia questo fanciullo di cui parla il profeta, e siamo anche indotti a credere che questo fanciullo sia quell' EMANUELE di cui ci fu predetta la nascita. Bisogna andare fino al capo seguente per conoscere che questo fanciullo, la cui nascita deve annunziare la calamità della Siria e del regno d' Israele, è quello che deve nascere dalla profetessa, moglie d' Isaia. Non bisogna adunque maravigliarsi se per conoscere l' epoca dei *sessantacinque anni* indicati al ✠. 8 del capo VII, faccia d' uopo andare fino al ✠. 14 dello stesso capo, dove trovasi predetto questo divino EMANUELE, la cui nascita sarà l' epoca di questi sessantacinque anni.

Consideri ora il lettore i vantaggi dell' interpretazione che gli presentiamo. Il primo senso che ci offrono gli interpreti, relativamente al senso letterale ed immediato, ci addita un punto che sembra assicurare il principio di questi sessantacinque anni; ma siamo costretti a cercarne la fine oltre il termine che sembra esser loro prescritto. Pare che il secondo senso ci determini meglio la fine, ma ci obbliga a rimontare oltre il punto che sembra fissarne il principio; l' uno discende troppo al basso, l' altro risale tropp' alto. Le altre due interpretazioni che ci si propongono per toglier di mezzo questa difficoltà, non tendono a niente meno che a cambiare le espressioni del testo, per mettervi un altro numero, oppure, oltre questo numero, anche un' intera frase che ivi non trovasi, e che verisimilmente non vi deve essere.

Osservazioni intorno alle parole che terminano questa profezia, e il cui senso misterioso si accorda perfettamente colla interpretazione precedente; il che finisce di confermare questa interpretazione.

Terminiamo la profezia, giacchè essa finisce con parole di somma importanza, intorno alle quali pur si varia, quando non si consideri che il senso letterale del testo, ma che diventano chiarissime, quando vi si consideri il senso misterioso a cui ci conduce tutto ciò che precede. La Volgata pertanto dice: *Si non credideritis, non permanebitis:* Se voi non crederete, voi non persevererete, non sussisterete, non durerete. Nella versione dei Settanta si legge, *non intelligetis,* e l' antica Volgata tradotta sul greco dei Settanta così pure l' esprime; e perciò questa parola fu sovente presa in questo senso dagli antichi Padri greci e latini, che seguivano il greco dei Settanta, o l' antica Volgata: *se voi non credete, non intenderete.* Egli è certo che la credenza dei misteri che ci sono rivelati, conduce alla intelligenza delle verità della religione. Ma questo senso verissimo in sè stesso, non ha qui alcun fondamento nel testo originale, ove leggesi ciò che la nostra Volgata esprime, *non permanebitis,* ed avvi luogo a presumere che la differenza la quale si trova nel greco derivi soltanto da un error del copista, il quale scrisse συνῆτε, *intelligetis*, in vece di μεινῆτε, *permanebitis,* per modo che la versione dei Settanta avrebbe potuto essere in questo luogo conforme alla nostra Volgata: *si non credideritis, non permanebitis,* come qui osserva benissimo il p. Houbigant. Nel mezzo di questa frase si legge nell' ebreo

una particella כי, che d'ordinario significa *quia*, o *quod*, il che sparge qui molta oscurità: *Si non credideritis, quod non permanebitis*, si potrebbe sottintendere *dico: se voi non credete*, io vi dichiaro *che non persevererete*, non durerete. Gli Ebrei sottintendono talvolta a questo modo la parola *dico*. Si propongono anche alcune altre interpretazioni di questa frase; ma questa sembra la più naturale, ed è quella che si avvicina maggiormente al senso dei Settanta e della Volgata, in cui questa particella è omessa, come che nulla aggiunga al senso. Il p. Houbigant traduce pure benissimo nello stesso senso: *vos vero, nisi creditis, non eritis diuturni*. Tutto ciò ritorna al senso della nostra Volgata. Si obbietta che la Volgata, contro l'intenzion del profeta, rende condizionata una promessa assoluta (1). Ma non bisogna qui confondere la promessa assoluta fatta alla casa di Davide ed alla Chiesa di Gesù Cristo, che essa rappresenta, colla minaccia che qui si fa a tutti quelli che appartenevano a questa casa, o che appartengono alla Chiesa di Gesù Cristo. La promessa di salvare Gerusalemme e Giuda dalle mani degli Israeliti e dei Sirii è assoluta, ed avrà il suo effetto indipendentemente dalle disposizioni di Achaz, di tutta la casa di Davide, degli abitanti di Gerusalemme e degli altri figli di Giuda; ma se dopo che Iddio avrà distrutto il regno d'Israele colle armi degli Assirii, la casa di Giuda imita anch'essa le infedeltà della casa d'Israele, se ella è indocile alla voce del Signore, il quale continuerà a parlarle per mezzo de' suoi profeti, *si non credideritis;* verrà essa pure punita per le sue infedeltà, e non durerà in questo stato di gloria e di splendore in cui la colloca Iddio, rendendola superiore a' suoi nemici: *non permanebitis:* sarà anch'essa ridotta in servitù dai Caldei; ma non cesserà per questo, come Ephraim, dal formare un popolo; conserverà anche in mezzo a' suoi nemici le sue leggi ed i suoi giudici; ma questo popolo sarà schiavo. Questo è ciò che i profeti mai non cessarono dal predire ai figli di Giuda, dal regno di Achaz fino al regno di Sedecia: *si non credideritis, non permanebitis*. Questo è altresì ciò che s. Paolo

(1) Questo è ciò che dice Duguet nella sua *Spiegazione d'Isaia*, t. ɪ, p. 448, e t. ɪv, p. 101.

dice espressamente ai Gentili fedeli surrogati agli increduli Giudei: « Non insorgete presuntuosi contro i rami » troncati (dei quali voi occupate il posto). Voi direte » forse: Essi vennero troncati affinchè noi vi fossimo innestati. Benissimo; sono stati svelti per la incredulità, » e voi state saldi per la fede: *tu autem fide stas;* non » levatevi in superbia; ma temete, perocchè se Dio non » risparmiò i rami naturali, voi dovete temere che egli » non perdoni neppure a voi: *ne forte nec tibi parcat.* » Considerate adunque la bontà e la severità di Dio; la » sua severità riguardo a quelli che caddero, e la sua » bontà verso di voi, se vi atterrete alla bontà; altrimenti » sarete recisi anche voi: *alioquin et tu excidéris* (1) ». Ciò che ci dice l' apostolo è precisamente quello che il profeta ci dice quasi nei termini eguali. Se voi non credete, voi non durerete, voi non conserverete i vantaggi che Dio vi ha donato; *si non credideritis, non permanebitis.*

Si può qui facilmente riconoscere quanto questa interpretazione giustifichi il senso della Volgata, e quanto ad un tempo essa trovisi legata colla interpretazione da noi proposta per riguardo alla minaccia fatta ad *Ephraim;* quanto essa convenga al parallelo da noi dimostrato fra la sollevazione dei *Sirii* e delle dieci tribù d' *Israele* contro la *casa di Giuda,* e la sollevazione dei *Pagani* e degli *increduli Giudei* contro *la Chiesa di Gesù Cristo.* Nè gli uni nè gli altri prevarranno contro la Chiesa; l' empietà degli uni e l' incredulità degli altri non avranno dominio che su quelli cui la giustizia di Dio abbandonerà per un giusto giudizio, mentre la sua misericordia affatto gratuita ne salverà gli altri, senza che tutti gli sforzi dell' inferno gli possano rapire quelli cui egli avrà scelti perchè formino in eterno il suo popolo; ma essendo trascorsi sessantacinque anni dalla nascita di *Emanuele,* la giustizia di Dio condurrà i Romani in Giudea perchè distruggano Gerusalemme, ardano il tempio, disperdano i Giudei; e se dopo di ciò, i Gentili sostituiti a questi uomini increduli non approfittano di questo terribile esempio, se essi provocano contro di sè la collera del Signore, ne sperimenteranno anch' essi gli ef-

(1) *Rom.* XI. 18 *et seqq.*

fetti. La Chiesa ha delle promesse che le assicurano la propria indefettibilità; essa non perirà giammai; ma i prevaricatori che sono nel seno di lei, possono provare gli effetti della collera di Dio, senza che la Chiesa cessi di sussistere. Le promesse sono fatte alla Chiesa; esse le assicurano una perpetua durata; le minaccie cadono sui prevaricatori; questi appunto periranno, se non rimarranno fermi per la loro fede: *Tu autem fide stas*, dice s. Paolo, *noli altum sapere, sed time .... ne forte nec tibi parcat.* Ciò è altresì quello che dice il profeta: *Si non credideritis, non permanebitis.* Così tutte le parti di questo parallelo si sostengono, e ci scoprono contro i *Giudei increduli* l'intero ed esatto compimento dei *sessantacinque anni* notati da Isaia nelle sue minaccie contro di Ephraim.

DISSERTAZIONE

SOPRA

QUESTE PAROLE D' ISAIA:

UNA VERGINE CONCEPIRA' E PARTORIRA' UN FIGLIO, E IL CHIAMERETE **EMANUELE.** *Isaia* VII. **14** (*).

Analisi della profezia nella quale si trova compresa la predizione della nascita del Messia.

Stava il regno di Giuda nello sbigottimento, allora quando Achaz, vedendosi attaccato dai re di Samaria e di Damasco, e non trovandosi con forze bastevoli per far loro fronte, pensava di chiamare in suo aiuto il re d'Assiria. Allora il Signore disse ad Isaia: *Va all' incontro del re Achaz con Jasub, tuo figliuolo, e digli di vivere in pace, e di non temere quelle due code di tizzoni fumanti, Rasin, re di Siria, e Phacee, re d'Israele; perocchè non manderanno punto ad effetto il malvagio loro disegno contro di Giuda*(1). Ubbidì Isaia; e come Achaz non credeva alle sue promesse, dissegli: *Chiedi pur tu al Signore un segno dall' alto del cielo, o nel più profondo della terra.* Risposegli Achaz: *Io non vo' dimandarne, nè penso tentare il Signore.* Allora replicò Isaia: *Ascolta adunque, casa di Davide: A voi forse non basta d' essere rincrescevoli agli uomini, senza esserlo ancora al mio Dio? Per la qual cosa daravvi il Signore un segno: La vergine* (è questa l' espressione del testo ebreo e della versione de' Settanta), *la vergine concepirà e partorirà un figlio, e il suo nome sarà* EMANUELE, עמנו אל; *ei si alimenterà di mele e di butirro, sino a tanto che non sappia distinguere il ben dal male; imperocchè avanti che esso figlio sappia discernere il bene dal male, le terre che hai in orrore a cagione de' loro due re saranno abbandonate* a' loro nemici(2).

(*) Questa dissertazione appartiene al p. Calmet.

(1) *Isai.* VII. 3 *et seqq.* — (2) *Ibid.* ✝. 10 *et seqq.*

Isaia[1], chiamati due testimonii, scrisse alla loro presenza per ordine del Signore: *Affrettati a torre le spoglie; dà mano tosto al bottino.* Indi si assembrò con la profetessa sua sposa, che concepì e partorì un figlio, e il Signore gli disse: *Chiamalo Maher-Scialal Chaŝc-baz* (cioè, *Affrettati a torre le spoglie; dà mano tosto al bottino*), *perocchè prima che il bambino sappia chiamare suo padre e sua madre, io distruggerò la forza di Damasco, e darò in preda al re assirio le spoglie di Samaria.* Parlando poscia Isaia al popolo di Giuda, disse loro: *Eccomi qui coi miei figliuoli, che il Signore mi ha conceduti per essere il prodigio e il contrassegno in Israele, in nome del Signor degli eserciti, che abita in Sion*[2]. E dopo aver ragionato della vendetta che il Signore doveva esercitare contro ai due principi che allora facevano la guerra a Giuda, e la futura felicità di questo regno, aggiunse: *Mercecchè ci è nato un bambino, un figlio ci è stato dato, sopra le cui spalle sta posto l'imperio. Il suo nome sarà l'Ammirabile, il Consigliere, il Dio forte, il Padre del secolo avvenire e il Principe della pace. Il di lui impero si moltiplicherà, e godrà una pace che non avrà mai fine; sederà sopra il trono di Davide, e possederà il suo reame a fine di stabilirlo nel giudizio e nella giustizia, ora e per sempre. Lo zelo del Signore degli eserciti farà tutto questo*[3].

Ecco tutto il tenore della profezia che dobbiamo esaminare; e per darne un retto giudizio fa mestiere considerarla in tutta la sua ampiezza. La Chiesa cristiana non ha intorno ad essa che un sentimento, ed è, ch'ella riguarda la incarnazione del Figliuolo di Dio, e il suo nascimento da una madre sempre vergine; ma vi sono nella Chiesa medesima varie maniere di spiegarla.

Diverse maniere di spiegare tutto il contesto di questa profezia.

Gli antichi Padri[4] la intendono tutta intera del Messia. *La vergine* che concepisce e mette al mondo EMANUELE, è Maria, madre di Gesù Cristo. *La profetessa* menzionata nel capo VIII è la medesima santa vergine, e *il figlio* chiamato *Affrettati a torre le spoglie*, è parimente il Figliuolo di Dio. *I due re che attaccano Giuda* sono i ne-

(1) *Isai.* VIII. 1. — (2) *Ibid.* ỷ. 18. — (3) *Id.* IX. 6. 7. — (4) *Euseb. et Hieron. in Isai.* VII. VIII. *Aug. de Civit. lib.* 17 *c. ult. Epiph. hær.* 78. *Ambros. lib.* 1 *in Luc. Tertull. de Trinit. Ita et Basil., Cyrill., Procop. alii.*

mici di Gesù Cristo e della sua Chiesa, le nazioni idolatre raffigurate dal re di Siria, e gli Ebrei increduli rappresentati dal re d' Israele.

Ma la maggior parte dei moderni interpreti cattolici (1) distinguono qui due persone che concepiscono e partoriscono. Una è la Vergine Maria che partorisce Gesù Cristo, ovvero EMANUELE; e l' altra è la profetessa, sposa d' Isaia, che divien madre del ragazzo chiamato: *Affrettati a torre le spoglie*. I re che investono Giuda sono Phacee, re di Samaria, e Rasin, re di Damasco. Il figlio d' Isaia è il segno della futura liberazione di Giuda; e Dio promette ad Achaz che prima che questo fanciullino sappia discernere il bene dal male, e chiamare suo padre e sua madre, la terra di Giuda sarà in libertà, e i due re suoi nemici saranno vinti e spogliati dall' assiro monarca. Il vero EMANUELE è il Messia, di cui sta scritto al capo IX: *Il suo nome sarà: L'Ammirabile, il Consigliere, il Dio forte, ec.*, e del quale il figlio d' Isaia era la figura o il simbolo.

Alcuni antichi eretici del cristianesimo (2) sostenevano che Gesù Cristo fosse nato come gli altri uomini; che Maria, sua madre, non era in verun conto vergine, e che suo padre era Giuseppe. Ma tal sentimento è sì opposto al testo medesimo degli Evangelii, che questi eretici non poterono sostenerlo se non con ributtare i libri santi, o togliendo da essi ciò che a lor non piaceva. Venne la loro opinione da principio dannata, e niuno al dì d'oggi, che sappiamo, più s' interessa a difendere una causa sì cattiva.

Il Messia deve nascere da una vergine; prova di questa verità contro quelli fra i Giudei che la contrastano.

Gli Ebrei sono molto divisi intorno alla nascita del Messia. Credono gli uni che debba nascere da una vergine; altri lo negano: ma tutti si riuniscono contro di noi per negare che Gesù Cristo sia il Messia, e nato da una vergine. Sostengono che la profezia che ventiliamo non riguardi il Messia, nè Gesù Cristo, nè la sua madre, nè il suo nascimento, ma solamente quello d' Ezechia (3), o il figlio d' Isaia (4) che fu nomato: *Affrettati*

(1) *Vide Sanct. in Isai.* VII, *n.* 56 *etc.* — (2) Cerinto, Carpocrate, gli Elsacei ed alcuni Ebioniti. — (3) *Ita Tryphon Judæus in Dialogo S. Justini Hebræi apud Hieron. in Isai. Kimchi.* — (4) *Rab. Salomon. Lipman. Menasse Ben Israel, alii plerique.*

a torre le spoglie. Questo è il senso, dicono essi, che tutto l' ordine del discorso offre alla mente. La voce עלמה, *ñhalmà*, che noi traduciamo per *vergine*, significa semplicemente, secondo essi, *una persona giovine*; e in questo luogo dinota, o la sposa d'Achaz, o quella del profeta Isaia. Simili sentimenti non sono nuovi tra gli Ebrei, e l' osserviamo nel Dialogo di s. Giustino contro Trifone.

Se non avessimo se non questo unico luogo per provare agli Ebrei che il Messia dee nascere da una vergine, non sarebbe forse agevole di convincerli. Induriti e ostinati come sono, troverebbero mille sotterfugi e mali spiegamenti per iscartarne il vero senso. Ma se sono ingenui, non potranno ricusare di riconoscere che le prove di questa verità sono sparse in tutte le Scritture, e che sarebbe impossibile che tali espressioni si verificassero se il Messia fosse nato nel modo ordinario e secondo le leggi della natura. Gli Ebrei pertanto, allorchè Gesù Cristo comparve al mondo, erano dispostissimi a ricevere questa verità. Gli apostoli si applicarono a insegnarla loro, e a darne ai medesimi delle prove. Se gli Ebrei d' allora avessero creduto che il Messia dovesse nascere dal concorso di una donna e di un uomo congiunti in matrimonio, sarebbonsi sollevati contro la dottrina degli apostoli. Niuno tra loro avrebbe potuto risolversi a credere la verginità di Maria; gli apostoli e gli evangelisti sarebbonsi astenuti dall' insistere su questo punto. Forza dunque è che in quel tempo avessero alcuni intorno a ciò una distinta credenza, e che niuno tenesse in contrario; o ne segue almeno che la credenza contraria non fu mai comune nè generale nella nazione.

In fatti come mai conciliare tutto quello che le Scritture ci dicono del Messia, se doveva nascere come un semplice uomo? Leggo per l' una parte ch' ei procederà dalla stirpe d'Abramo (1), dalla tribù di Giuda (2), dalla famiglia di Davide (3); che nascerà in Bethlehem (4), conversserà con gli uomini (5); che non sarà conosciuto, ma bensì oltraggiato, vilipeso (6) ed ucciso (7): e per l'altra,

(1) *Gen.* XII. 3. XXII. 18. — (2) *Id.* XLIX. 10. — (3) 2 *Reg.* VII. 12. 13. *Jerem.* XXIII. 5. XXXIII. 15. — (4) *Mich.* V. 2. — (5) *Baruch.* III. 38. — (6) *Isai.* LIII. 2 *et seqq.* — (7) *Ibid.* ỷ. 8. *Dan.* IX. 26.

ch' egli è Dio [1]; che è nscito dal seno della eternità [2]; che è un germoglio che spunta da un' arida terra [3], un rampollo che pullula da un ramo del ceppo di Jesse [4]. Non si parla mai del di lui padre immediato: dicesi ch' egli è generato nel seno dell' aurora [5]; che è il signore di Davide [6]; che è il Figliuolo di Dio [7]; che non ha mai commesso peccato, e che la frode non uscì mai dalla sua bocca [8]; che è il Giusto per eccellenza [9]; che si addossò le nostre iniquità e le nostre trasgressioni [10]: dove all' opposto tutti gli uomini sono concepiti nel peccato [11], e chicchessia non è esente da macchia, neppure il bambino d' un giorno [12]. Si trova che il Messia è il frutto di quella donna che dee schiacciare la testa al serpente [13], che dee scender dal cielo come una rugiada, e come una pioggia [14], ec. Ora noi conciliamo a maraviglia tutto questo, dicendo che Gesù Cristo è il Figliuolo dell' eterno Padre, da lui generato avanti tutti i secoli, nato in modo sovrannaturale dalla SS. Vergine; che Maria sua madre era della prosapia d'Abramo, della tribù di Giuda, del lignaggio di Davide.

Allorquando si concedesse agli Ebrei che tutta la profezia di cui trattasi può letteralmente intendersi della sposa d' Isaia, essi non potrebbero cavare alcun vantaggio da questa concessione.

Quanto alla profezia, di che ora trattiamo, quando anche si concedesse agli Ebrei, che può letteralmente intendersi della sposa d' Isaia, che concepisce e divien madre d' *Emanuele*, altramente chiamato, *Affrettati a torre le spoglie;* che mai potrebbono essi inferire da questa confessione? Seguirebbene forse che l' istessa profezia non riguardasse la nascita di Gesù Cristo da una madre sempre vergine? Questo primo senso esclude egli per avventura l' altro? Convengon pur essi con noi che la maggior parte delle profezie hanno un doppio senso, l' uno letterale, figurato l' altro. Confessano con noi, per esempio, che il Messia dee risuscitare. Senza que-

(1) *Isai.* IX. 6. — (2) *Mich.* V. 2. — (3) *Isai.* LIII. 2. — (4) *Id.* XI. 1. — (5) *Ps.* CIX. 3. *Ex utero ante Luciferum genui te* (Hebr. *Ex utero auroræ tibi ros nativitatis tuæ*). — (6) *Psal.* CIX. 1. — (7) *Id.* II. 7. — (8) *Isai.* LIII. 9. — (9) *Id.* XLI. 2. 10. XLV. 8. LI. 5 *etc.* — (10) *Id.* LIII. 5. 6. — (11) *Psal.* L. 7. — (12) *Job.* XIV. 4. *Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? Nonne tu qui solus es?* Sept. Τίς γὰρ καθαρὸς ἔσται ἀπὸ ῥύπου; ἀλλ' οὐδεὶς, ἐὰν καὶ μία ἡμέρα ὁ βίος αὐτοῦ ἐπὶ τῆς γῆς. — (13) *Gen.* III. 15. *Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius: ipsa* (hebr. *ipsum*) *conteret caput tuum.* — (14) *Psal.* LXXI. 6. *Isai.* XLV. 8.

sto è impossibile accordar le Scritture, che mostrano chiaramente e la sua morte e l' eterno suo regno. Impertanto gli Ebrei non hanno prova veruna più positiva nè più evidente della risurrezion del Messia, che l' uscita di Giona dal ventre del pesce. Il nostro Salvatore adoperò questa medesima prova contra i loro antenati, nè vi si opposero. Tuttavolta non era questa se non una figura della risurrezione. Vi sono adunque certe figure che possono addursi in prova, e azioni profetiche che avendo avuto il loro adempimento in una persona del Vecchio Testamento, si adempiono ancora novellamente nel Messia.

Ma, diranno costoro, come mai il parto d' una madre per le vie ordinarie può esser figura del parto d' una madre sempre vergine? La verginità della madre del Messia era necessaria per la concordia delle profezie tra loro, come già l' abbiamo dato a vedere. Iddio vuol farla confermare mercè d' una figura, vuol darci un tipo della verginità della sua genitrice; ma siccome non eravi nella natura cosa alcuna che potesse rappresentare appuntatamente una madre vergine; così fa egli predire, *che una vergine concepirà* e *partorirà*. Sia pur questa vergine la moglie d' Isaia, come lo voglion gli Ebrei; concepisca e partorisca pure per le vie ordinarie, lascerà fors' ella di figurare la feconda verginità della purissima vergine? I termini non convengono in rigore che ad una madre sempre vergine. Di più, quanti miracoli per affermare questa sola verità figurativa, nella persona della sposa d' Isaia? Una vergine poteva non esser feconda; poteva concepire, e non concepire un figlio; poteva concepire un figlio, senza che questi avventuratamente nascesse; poteva anche nascere, e poi non vivere. Ma Isaia sormonta tutte queste difficoltà, e dice, che una vergine concepirà, che avrà un figlio, che vivrà, e avanti che il bambino giunga all' età di discernere il bene dal male, e di chiamare suo padre e sua madre, la terra di Giuda sarà liberata dai suoi nemici. Ecco con quanti prodigi voleva Iddio condurci a riconoscere la verginità della madre del Messia, figurata nella fecondità della giovane sposa del profeta.

L' ebreo adunque non può trarre alcun vantaggio dalla

confessione che gli si potrebbe fare che la profezia, presa nel senso della lettera, riguardasse la consorte d'Isaia. Ciò non ripugnerebbe, secondo i loro principii, che la medesima profezia non potesse similmente intendersi della nascita del Messia, figurata dal figliuolo del profeta, e della feconda verginità di Maria, figurata dalla maternità miracolosa d'una persona giovine; e finalmente la liberazione del popolo fedele, rappresentata con quella di Giuda, dagl'inimici che il desolavano. Se si richiedesse una totale e perfetta confomità nelle figure del Vecchio Testamento, comparate al Messia che rappresentano, ove troverebbonsene di somiglianti? Salomone, che senza dubbio è il più perfetto simbolo del Messia, in quanti sensi non è egli diverso quanti difetti nel suo ritratto, che non possono incontrarsi nel divino originale che rappresenta?

Confutazione del sistema di Grozio, il quale accorda agli Ebrei questa interpretazione. Osservazioni di Bossuet sopra questa profezia. Distinzione tra il figlio che dovea nascere dalla profetessa sposa d'Isaia, ed il Messia, che dovea nascere da una madre vergine.

Grozio(1) non ha difficoltà di usar buono agli Ebrei ciò che loro noi punto non concediamo; e crediamo che da tal concessione non possano trarre alcun vantaggio contro di noi. Vuole che EMANUEE sia lo stesso che il figliuol d'Isaia, chiamato: *Affretti a torre le spoglie*, e fratello secondogenito di *SearJasub*, altro figliuolo dello stesso profeta; dice inoltre che il Signore, per accertare quanto da parte sua faceva annunziare ad Achaz, promettegli che prima che una fanciulla nubile si mariti, concepisca e partorisca, e avanti che il figlio della medesima sappia discernere il bene dal male, e chiamare suo padre e sua madre, la terra di Giuda sarà liberata dai suoi nemici. In conseguenza di tal predizione, Isaia sposa una vergine giovine in presenza di testimonii, la quale concepisce e mette in luce un figliuolo, ch'era stato predetto sotto il nome d'Emanuele, ma che fu chiamato: *Affrettati a torre le spoglie*. Aggiugne Grozio che ciò non osta che non possa applicarsi in un senso più sublime quel che è detto qui della giovine sposa d'Isaia, alla Vergine madre di Gesù Redentore; e ciò che vien narrato d'Emanuele figliuolo d'Isaia, a Gesù Cristo figlio di Dio.

Non è nuovo questo sistema. Dice s. Girolamo(2) che

(1) *Grot. in Matth.* I. — (2) *Hieron. in Is.* VII. *Quidam de nostris Isaiam duos filios habuisse contendit, Jasub et Emmanuel.*

un autore cristiano, che non nomina, nè tampoco confuta, avea sostenuto ch'Emanuele era uno dei figli d'Isaia. Ma noi non siamo ridotti a ricorrere a spiegazioni siffatte per salvare la difficoltà di questo passo. Monsignor Bossuet (1), che a bello studio ha travagliato su questa profezia, osserva ch'ella ha due obbietti: l'uno presente, lontano l'altro. Il prossimo, è la nascita d'un figlio d'Isaia o di Achaz (non determinando qual dei due), che dovea esser la prova della liberazione di Giuda. Il rimoto, era il nascimento di Gesù Cristo da una madre vergine, e che doveva liberare tutto il mondo dall'oppression del peccato. Il primo era la caparra e la sicurezza del secondo. Quando Davide parlò della nascita del Messia, cominciò da prima a ragionare di Salomone, ch'era suo figliuolo immediato; e ad un tratto s'innalzò al Messia. Qui all'opposto ragiona Isaia a prima giunta del Messia, indi del suo proprio figliuolo, o di quello di Achaz. I figliuoli d'Isaia furono dati a tutto il popolo come un prodigio che assicuravali della futura lor libertà: in proposito di questi due figli, fa predire il Signore la venuta del suo Unigenito per la salvezza di tutti gli uomini, e il miracoloso suo nascimento da una madre sempre vergine.

I contrassegni dei due figliuoli d'Isaia, e quei del Messia, sono espressi in una maniera che non dà campo di confonderli, nè prenderli l'uno per l'altro (2). Ecco quei che al Messia propriamente convengono (Bossuet traduce così): *Una vergine concepirà e partorirà un figlio che sarà chiamato* Emanuele. Il Signore farà venire (3) *a guisa d'una inondazione gli eserciti del re assiro sopra la vostra terra, o* Emanuele! Emanuele adunque è il padrone del paese di Giuda; e per conseguente non è il figlio d'Isaia, nè tampoco può essere il figliuolo di Achaz, come appresso si dimostrerà. Ecco qui ancora altri caratteri più distinti e più sensibili. *Ci è nato un bambino, ci è stato dato un figlio. L'imperio risiede sopra le sue spalle. Il suo nome sarà l'Ammirabile, il Consigliere, il Dio forte, il Padre del secolo avvenire, il Principe della pace. Verrà ricresciuto il suo regno, e vi godrà una pace che non avrà mai fine. Sederà sopra il trono*

(1) Spiegazione della profezia d'Isaia, VII. 14. — (2) *Isai.* VII. 14. — (3) *Id.* VIII. 7. 8.

di Davide, e possederà il suo reame per rassodarlo nella equità e nella giustizia; ora e per sempre. Lo zelo del Dio degli eserciti farà tutto questo (1). Ciò convien egli al figlio d'Isaia, o ad Ezechia, o a chi che sia degli uomini?

I segnali che distinguono il figlio d'Isaia dal fanciullo or menzionato non sono in verun modo equivoci. *Ei mangerà il mele ed il butirro fino a tanto che sappia distinguere il bene dal male; e prima che sappia fare questo discernimento, le terre che Achaz detesta a motivo dei loro due re, saranno abbandonate* ai loro nemici (2). Dopo aver predetto questo ad Achaz, ritornasene Isaia a casa sua, fa venire due testimonii, e scrive alla loro presenza in un libro: *Affrettati a torre le spoglie, prendi tosto il bottino* (3). Questo era il nome del figlio che doveva nascergli, e di cui aveva tenuto discorso con Achaz. La profetessa sua sposa concepì e partorì un figlio come avealo predetto, e al medesimo impose il nome ordinato da Dio. Allora il Signore gli rinnovò la promessa che gli aveva fatta, che avanti che il bambino sapesse parlare e chiamare i suoi genitori, le forze di Damasco e le spoglie di Samaria sarebbero state carpite dal re assirio; la qual cosa in effetto avvenne due anni o circa dopo la profezia, allorchè Theglathphalasar, re d'Assiria, venne a saccheggiare i due regni di Samaria e di Damasco.

Il primo figliuolo d'Isaia era chiamato *Sear-Jasub,* vale a dire, *il rimanente ritornerà.* Questa era una sicurezza per il re e pel popolo di Giuda, che quei che per la guerra e per le presenti calamità erano stati astretti a fuggirsene, ovvero ch'erano stati menati schiavi dai due re nemici, sarebbero felicemente ritornati alla loro patria. Il profeta era accompagnato dal prefato figliuolo allora quando presentossi ad Achaz, e gli annunziò (4) la nascita di EMANUELE e di *Chasc-baz.* Fu in proposito di questi due figliuoli, *Sear-Jasub* e *Chasc-baz,* che disse: *Eccomi co' miei figliuoli, che il Signore mi ha conceduti per essere un prodigio in Israele* (5); perocchè erano in vero questi due fanciulli, vivi portenti e profezie.

Ecco tre persone ben distinte: EMANUELE, *Chasc-baz* e *Sear-Jasub.* La vergine Maria concepì e partorì EMA-

(1) *Isai.* IX. 6. 7. — (2) *Id.* VII. 15. 16. — (3) *Id.* VIII. 1 *et seqq.* — (4) *Id.* VII. 3 *et seqq.* — (5) *Id.* VIII. 18.

NUELE o il Messia: la profetessa mise al mondo il figliuolo d'Isaia, nominato *Chasc-baz*, fratello di *Sear-Jasub*. Il fanciullo che deve essere chiamato *Ammirabile, Consigliere, Dio forte, Padre del secolo futuro, Principe della pace,* è diversissimo dal fanciullo che dee nascere, crescere, giugnere all'età della ragione e servir di prova ad Achaz della promessa d'Isaia.

Obbiezioni contro l'interpretazione proposta.

Si formano parecchie obbiezioni contro il sentimento da noi ora proposto; ma non ne veggiamo se non una che sia valida. Eccola in tutta la sua forza. EMANUELE, promesso ad Achaz e a tutta la casa di Davide, è lo stesso di cui immediatamente dopo vien detto: *Egli sarà nodrito di mele e di butirro finchè sappia distinguere il bene dal male: perciocchè prima che il fanciullo acquisti questo discernimento, le terre che voi detestate a motivo de' loro due re, saranno abbandonate.* Senza questo, il discorso del profeta non avrebbe alcun senso; e nello stesso periodo si parlerebbe subito d'una persona, poscia, senza darne cenno, si passerebbe prontamente ad un'altra, che non si nominerebbe e non avrebbe alcuna attinenza colla prima. Ora il bambino, di cui dice che, avanti ch'egli sappia discernere il bene dal male, le terre dei nemici di Giuda saranno abbandonate ai loro proprii nemici, è il figlio di Isaia, appellato *Chasc-baz*. Dunque EMANUELE è il medesimo che il prefato figliuol d'Isaia. Basta connettere le parole del testo d'Isaia, e leggerle nel modo ch'ei le ha proferite, per restarne chiarito. È manifesto essere EMANUELE il soggetto di tutto ciò di che vien parlato nei versetti 14, 15 e 16.

Avendo quindi gli antichi Padri della Chiesa benissimo osservato (si prosegue a dire) che la connessione delle materie e l'ordine del discorso non permetteva di separare questi due figliuoli, o piuttosto non permettevano di farne due, non essendovene che uno, e avendo spiegato ciò che vien detto d'EMANUELE, della nascita di Gesù Cristo, hanno continuato a dichiarare tutto il rimanente nel medesimo senso; dimodochè, secondo il loro sistema, non solo quel che è detto d'EMANUELE al ỷ. 14 del capo VII, e al ỷ. 8 del capo VIII dee intendersi del Messia; ma ciò ancora che sta scritto nel capo VIII, ỷỷ. 1, 2, 3, 4 della profetessa che diviene incinta, e partorisce il

figliuolo chiamato: *Affrettati a torre le spoglie* (1); e susseguentemente quel che vien notato al capo IX, ÿÿ. 6 e 7 del *Principe della pace*, del *Consigliere*, del *Dio forte*, ec. Essi concedevano bene che non potevan separarsi queste parti diverse senza infiacchire il loro sistema, e annichilare la loro prova della nascita del Messia. Ragionavano intorno a ciò più conseguentemente dei nostri moderni comentatori, che, prevalendosi dell' autorità de' Padri, intendono la prima e l' ultima parte della profezia della nascita di Gesù Cristo, e nel restante della loro esplicazione gli abbandonano.

Ci viene altresì obbiettato che il re Achaz ed il popolo di Giuda, ai quali parlava Isaia, non potevano intendere ciò che loro diceva del nascimento futuro di EMANUELE, se non della nascita del suo proprio figliuolo. Il paese era tutto in desolazione: Achaz disperava di poter resistere ai due re, da' quali in una volta era attaccato. Isaia vien mandato per rassicurarlo. Tutti stanno nell' aspettativa di qualche colpo straordinario della mano di Dio per liberare il regno da quel miserabilissimo stato. Il profeta promette loro che tra due o tre anni il nemico sarà rovinato, e le sue forze abbattute; per accertare la sua parola, dice che nascerà un bambino che non è per anche concepito; e avanti che il medesimo sia pervenuto all' età di poter parlare e discernere il bene dal male, si vedranno condotte ad effetto le sue promesse. Non sarebbe egli stato un deludere e l' aspettazione del re e quella di tutto il popolo, d' annunziar loro in questo luogo la nascita del Messia, il quale non doveva nascere se non dopo settecento anni, quando ch' essi aspettano un pronto soccorso, e si fa saper loro che il figlio che dee nascere sarà la caparra e la prova della prossima loro liberazione, la quale era in quell' istante l' unico oggetto della loro attenzione e dei loro desiderii?

(1) *Euseb. in Isai.* VII. *Id. in Isai.* VIII. 1. 2. Ἐπαναλαμβάνει τὴν διήγησιν τὴν περὶ τῆς γεννήσεως τοῦ Ἐμμανουήλ. *Hieron. in Isai.* VIII. 1. 2. 3. *Promittitur ei virgo paritura filium, cujus nomen sit Emmanuel... Rursus ergo sub alia figura partus describitur virginalis. Nempe c.* VIII. *Ita Aug. de Civit. l.* XVII, *c. ult. Epiphan. hæres.* 78. *Euseb. lib.* VII. *Demonst. c.* 2. *Ambros. in Luc.* 1, *n.* 41. *Tertull. de Trinit. Ita et Cyrill., Basil., Procop., Rupert.*

In fine ci si dice che la parola עלמה, *ñhalmà*, che noi traslatiamo per una *vergine*, e su cui principalmente fondiamo la nostra ipotesi, è uno di quei termini onde varia il significato, e che ora prendesi in un senso ed ora in un altro; talvolta per una vergine rinchiusa e casta, e agli uomini incognita; e talora per una persona giovane, con fare astrazione intorno alla sua verginità; e qualche fiata ancora per una fanciulla che non conservò la sua verginità: in somma, che siccome in greco παρθένος, *parthenos*, e in latino *virgo*, sovente si prendono per abuso semplicemente per una persona giovane, anche maritata; così in ebreo עלמה, *ñhalmà*, spiegasi diversamente, secondo che l' ordine del discorso e della materia il richiede. Ora in questo luogo, aggiugnendo il profeta עלמה, *ñhalmà*, a questi termini: *Ella concepirà e partorirà un figlio*, intendesi naturalmente d' una vergine che si mariterà, che concepirà e diverrà madre; o anche una persona giovane già maritata, che in breve per le vie ordinarie dee diventar madre. Tanto il re Achaz, quanto il popolo non potevano, dicesi, intenderlo in altra guisa. Il senso della voce עלמה, *ñhalmà*, veniva determinato dall' ordine del discorso. Se Achaz vi comprendeva miracolo, questo non era già in quanto che una vergine avrebbe partorito, ma in quanto che il profeta prometteva un figliuolo da una persona giovane, che non aveva ancor concepito, e perchè il bambino che doveva nascere, sarebbe stato la prova d' una cosa che appariva allora moralmente impossibile; cioè, del prossimo ed imminente eccidio dei regni di Samaria e di Damasco, e della liberazione di quello di Giuda. Ecco, per quanto dicesi, in che consisteva il prodigio.

Risposta: 1.º i profeti passano frequentemente dall' oggetto figurativo all' oggetto figurato, e talvolta pure dall' oggetto figurato al figurativo.

Per rispondere a queste difficoltà fa mestieri stabilir qui un rilevante principio per lo spiegamento delle profezie; ed è, che i profeti propongono ordinariamente le loro predizioni toccanti il Messia in occorrenza d' altra persona. A cagione d' esempio, parlando di Davide, o di Salomone, ovvero d' Ezechia, o pur di Zorobabele, passano in un attimo a Gesù Cristo; o parlando di Ciro, e del ritorno dal babilonese servaggio, esprimono le qualità del Messia e la redenzione del genere umano. Comincieranno tal fiata un discorso, in cui descrivono la

loro missione, il loro ufficio, i travagli e le persecuzioni alle quali sono esposti, e subitamente si sollevano alla vita, alla morte e alla passione del Messia. Non è già questo un metodo da essi radamente seguito, e in qualche occasione; ma bensì la regola comune e generale di quasi tutte le loro profezie. La qual cosa viene osservata da s. Girolamo (1) e da tutti i comentatori. Questo santo e dottissimo interprete delle Scritture fa eziandio un' altra osservazione; ed è, che i profeti annunziando le cose future, non trascurano le presenti: *Sic futurorum texit vaticinium, ut præsens tempus non deserat* (2); di maniera che gli avvenimenti prossimi che predicono, e che veggonsi intervenire, sono insieme prove della loro missione, e della presente attuale inspirazione e sicurezza delle altre cose più rimote che annunziano.

Basta applicare questo principio all' argomento che ora trattiamo. Volendo Isaia dare ad Achaz una prova della sua vicina liberazione, promettegli che nascerà un figlio che sarà il contrassegno della sua predizione; e avanti che il medesimo sappia parlare, e far discernimento del bene dal male, ciò che egli ha predetto, appuntino si adempierà. Ma egli principia il suo parlare con una promessa assai più rilevante, dicendogli che *la vergine* per eccellenza, secondo l' espressione dell' ebreo, vale a dire, quella medesima che Iddio gli accennava, e donde aspettavasi il Liberatore promesso, che dovea uscire dalla casa di Davide, che questa vergine concepirebbe e partorirebbe, secondo la promessa del Signore, un figlio che verrebbe chiamato EMANUELE, vale a dire, *Iddio con noi*. Il che detto, abbandonando ad un tratto sì grande oggetto che fece comparire ai suoi occhi a guisa d' un baleno, viene alla nascita del suo proprio figliuolo, che dovea essere l' indizio di sua parola. EMANUELE, o il Messia, è il primo nella intenzione del profeta; ma il figliuolo d' Isaia è l' oggetto principale che occupa la mente e l' attenzione del re e del suo popolo. Sono due figli in tutto e per tutto diversi, e che niente hanno di comune tra loro, se non che il figliuol del profeta è

(1) *Hieron. in Jerem.* VIII, *et Isai.* III *et* XX, *et ita Nahum.* II. *Hinc vel maxime obscuri sunt prophetæ, quod repente, dum aliud agitur, ad alios persona mutatur.* — (2) *Hieron. in cap.* I *Malach.*

l' occasione di ciò che vien detto della persona del Messia, e del miracoloso suo nascimento. Si può altresì osservare che il profeta li distingue dal modo con che si esprime nel ✝. 16: *Quia antequam sciat puer,* ec. Egli non dice unicamente, *quia antequam sciat;* con che verrebbe naturalmente ciò a riferirsi a quell' Emanuele poco prima menzionato; ma dice, *antequam sciat puer;* dal che risulta parlar egli qui d' un altro fanciullo. Si potrebbe obbiettare che l' ebreo dice הנער, *ille puer,* come precedentemente, *illa virgo;* ma è cosa egualmente notabile che il profeta non dice *puer iste,* הנער הזה, il che pure verrebbe necessariamente a riferirsi ad Emanuele; egli dice, *ille puer;* e da ciò si comprende che il fanciullo di cui qui parla non è il detto Emanuele. Ma non è neppure *un fanciullo* qualunque; è quel *fanciullo* che il tempo farà conoscere, quel fanciullo che dee nascere dalla sposa del profeta. Finalmente vuolsi osservare che la particella ebraica espressa nella Volgata per *quia,* potrebbe parimente significare *sed,* con che queste due promesse verrebbero ad essere viemmeglio separate.

Nelle altre profezie si comincia per lo più dall' argomento storico e letterale, in occasione di cui si dee parlar del Messia; qui è tutto il contrario. Principia Isaia dall' annunziare la nascita di Gesù Cristo da una madre vergine; e immediatamente dopo scende al suo proprio figliuolo, come segno della liberazione di Giuda. Ciò è che distingue questa profezia da tutte le altre, e che la gran difficoltà ne cagiona. E siccome Isaia non aveva, per così dire, tratto che un colpo di pennello, benchè distintissimo, per disegnare la persona del Messia; acciocchè però niuno vi potesse prendere abbaglio, ritorna per ben tre volte a parlarne nella continuazione del suo ragionamento, e caratterizza il suo soggetto in una maniera che non permette di non conoscersi, dandogli i titoli di *Dio,* di *Padre del secolo futuro,* di *Principe della pace, che deve eternamente regnare nell' equità e nella giustizia;* caratteri invero che a niun altro si addicono se non che al Messia.

Possono dunque considerarsi queste parole: *Una vergine concepirà, e partorirà un figlio, il cui nome sarà*

EMANUELE, o in un senso assoluto e disgiunto dal rimanente del discorso, e allora egli dinoterà evidentemente la nascita del Messia da una madre sempre vergine; o veramente in un senso rispettivo, e come legato e racchiuso nella profezia che risguarda il figliuolo d'Isaia, e allora non vi sarebbe se non l'autorità di Gesù Cristo, degli apostoli, de' Padri e della Chiesa che ci determinasse a separare questa proposizione e le altre dei capitoli seguenti che concernono il Messia dal resto della profezia che riguarda il figlio della profetessa, sposa d'Isaia. Questa predizione è del numero di quelle che sono miste, e che hanno un duplicato oggetto, l'uno nella lettera, e l'altro nella tradizione; uno che dee adempiersi in un tempo prossimo, e l'altro in un tempo più rimoto. EMANUELE in questa proposizione contiene in certo modo due persone; l'una espressa, ed è EMANUELE, o il Messia; e l'altra sottintesa, ed è il figliuolo d'Isaia, di cui non parlasi propriamente che nel versetto seguente. Il primo è figliuolo di Dio, nato d'una madre vergine, e redentore di tutti gli uomini; l'altro è figliuolo del profeta e della profetessa, mallevadore della promessa di Dio. Tutte le metafore e le allegorie hanno pure alcuni termini che sono doppii nel senso. Quando si dice *un fulmine di guerra*, due cose si denotano, che sono diversissime nel gramaticale loro senso, e che tuttavolta si riuniscono nella sola idea d'un valoroso guerriero.

2.° L'interpretazione dei moderni, che distinguono due oggetti in questa profezia, non è contraria a quella degli antichi, che in essa ne riconoscono uno solo.

Quantunque i Padri della Chiesa sembrino avere spiegata questa profezia in una foggia molto varia da quella che i nostri moderni comentatori la dichiarano, con tutto ciò non può dirsi che questi sieno ai primi contrarii, nè che la Chiesa abbia variato intorno a questo articolo. Ha ella sempre mai creduto che questo passo dinotasse la nascita di Gesù Cristo da una madre vergine. Ma i Padri, che bene spesso frammischiavano i sensi della lettera co' sensi figurati, giudicarono a proposito di continuar qui a spiegare nel senso figurato della persona del Messia ciò ch'era detto del figlio del profeta nel senso letterale. Eglino han praticato lo stesso in moltissimi altri luoghi, applicando a Gesù Cristo nel senso figurato quel ch'era detto letteralmente di Salomone, essendo persuasissimi rappresentar Salomone la figura del Messia.

Non può adunque a noi rimproverarsi di non ragionare conseguentemente; perciocchè, ristrignendoci al senso letterale, lasciamo al figlio d'Isaia quel che in vero è della sua persona predetto, e non prendiamo in questo medesimo senso per Gesù Cristo se non quel che a lui letteralmente conviene; ma però non neghiamo che quanto sta scritto istoricamente del figliuol del profeta, non convenga eziandio figuratamente a Gesù Cristo, come i Padri hanno interpretato.

Confesseremo senza difficoltà che Achaz e il popolo che ascoltava Isaia, limitavano naturalmente la loro attenzione ad un figlio che doveva nascere a questo profeta; ma nulla obbligavali a starsene a questo senso. I termini medesimi della profezia dovevano condurli ad un'altra cosa. Quando si vuol parlare d'una donna maritata che dee concepire e partorire, non dicesi già, come qui: *La vergine concepirà e partorirà un figlio.* E se EMANUELE era lo stesso che il nominato: *Affrettati a prender le spoglie,* perchè non imporgli dopo il suo nascimento il nome d'EMANUELE, sotto cui era stato promesso? Come mai Achaz e il popolo comprendevano che il figlio d'Isaia potesse esser qualificato *Ammirabile, Consigliere, Dio, Forte, Padre del secolo avvenire, Principe della pace, Successore di Davide? ec.*

3.° Può benissimo darsi che gli Ebrei non comprendessero chiaramente il senso della profezia d'Isaia; ma i termini stessi della medesima annunziavano loro qualche cosa di misterioso, e ne dovettero esser colpiti.

Con tutto che gli Ebrei i quali viveano al tempo del nostro Salvatore, e quei che ascoltarono Isaia, non comprendessero forse distintamente che il Messia dovesse essere il Figliuolo di Dio, Iddio medesimo, e nato da una vergine, almeno è certo che concepirono qualche mistero in queste parole: *Una vergine concepirà e partorirà;* mentre dicevano di Gesù Cristo: *Noi sappiamo dond'è costui, il Cristo poi, quando sia che venga, nessun sa donde esca* (1). Allorchè Gesù Cristo cominciò la sua missione, non gli premè di scoprire il mistero della sua incarnazione, e del miracoloso e sovrannaturale suo nascimento (2). Molti dei suoi discepoli l'hanno ignorato, e il crederono per lunga pezza figliuol di Giuseppe. Quando s. Filippo lo discoprì, e andò a trovarlo, il considerò solamente come un profeta: *Quem scripsit Moyses in lege, et prophetæ, invenimus Jesum, filium*

(1) *Joan.* VII. 27. — (2) Bossuet, spiegazione di questo passo d'Isaia

Joseph, a Nazareth(1). Bastavano i suoi miracoli per persuadere ch' egli era il Messia, senza entrare nell' esame particolare di ciascuna parte delle profezie. Doveano queste dichiararsi e manifestarsi a tempo e luogo, e abbisognava lasciarne venire i momenti. San Matteo col suo Evangelo tolse il velo sopra questo articolo di nostra fede(2); per l' innanzi la cosa era dubbiosa, anche rispetto a molti fedeli. Era d' uopo rendere una tal profezia credibile, mercè d' una lunga serie di miracoli. Era necessario che questo mistero si passasse sotto il velo del matrimonio, e che lo sposo medesimo di Maria fosse un testimonio che deponesse a favore della virginità della sua sposa, e della nascita soprannaturale di Gesù Cristo. Il profeta non avea detto che questa persona non sarebbe stata maritata. Esser vergine ed esser coniugata non sono punto cose incompatibili.

Dice s. Giangrisostomo(3) d' avere appreso dagli antichi Padri, che Iddio per una particolar provvidenza non volle da prima discoprire agli Ebrei la virginità di Maria, nè il miracoloso nascimento di Gesù Cristo. Questa era una verità ch' essi allora non erano atti a comprendere. Si contentò bensì di far loro conoscere Gesù come uomo e come figliuol di Giuseppe, ed erede della famiglia di Davide, riserbandosi a rivelar loro in altro tempo il rimanente del mistero. Gli antichi di cui parla, e da' quali dice d' aver ricevuta questa tradizione, sono verisimilmente il martire s. Ignazio, vescovo d'Antiochia(4), Origene(5), e forse s. Basilio(6), che insegnano lo stesso. La vediamo parimente in s. Ilario(7), in s. Ambrogio(8), e dopo di loro in altri non pochi(9), i quali scrissero, che Dio avea permesso che la santissima Vergine fosse maritata, benchè dovesse sempre mantenersi vergine, affinchè la nascita del Messia rimanesse incognita

(1) *Joan.* 1. 45. — (2) Bossuet, luogo citato. — (3) *Chrysost. Hom.* 3 *in Matth.* Οὐκ ἐβούλετο τοῖς Ἰουδαίοις εἶναι δῆλον παρὰ τῶν ὠδίνων καιρὸν, ὅτι ἐκ παρθένου γεγέννηται ὁ Χριστός. Ἀλλὰ μὴ θορυβεῖσθε πρὸς τὸ παράδοξον τοῦ λεγομένου. Οὐ γὰρ ἐμὸς ὁ λόγος, ἀλλὰ πατέρων ἡμετέρων, θαυμαστῶν καὶ ἐπισήμων ἄνδρων, *etc.* — (4) *Ignatius ep. ad Philadelph.* — (5) *Origen. in Lucam Homil.* — (6) *Basil. de hum. Christi gener.* — (7) *Hilar. in Matth. Can.* 1. — (8) *Ambros. lib.* 2 *in Lucam, et lib. de instit. Virg. cap.* 6. — (9) *Hieron. in Matth.*; *Theoph. in Matth.*; *Bernard. super Missus est, etc.*

ai demonii, ad oggetto che l'onor di Maria fosse difeso dal velo del maritaggio, e acciò ella non fosse riputata una donna non buona, sintantochè la sua virginità non fosse stata riconosciuta, pubblicata e provata dai miracoli del suo figliuolo.

4.° Il Messia dovea nascere da una madre vergine; gli antichi Ebrei lo hanno riconosciuto, e il riconoscerebbero anche i moderni se volessero sinceramente confessare la verità, e renderle testimonianza.

La profezia adunque che prometteva la nascita del Messia da una madre vergine, non era di quelle distintamente conosciute da tutti. Se fosse stato così, non si sarebbe lasciato di dire a Gesù Cristo, ch' ei non era il Messia, perocchè credevasi di conoscer suo padre e sua madre; e Gesù Cristo non avrebbe sofferto che si chiamasse Giuseppe suo genitore, nè che sua madre passasse per una semplice donna consorte di Giuseppe, e divenuta madre per le vie naturali. Ma non avevasi altresì una distinta credenza che il Messia sarebbe stato concepito, e nascerebbe come un altro uomo. Gli Ebrei non avrebbero certamente mancato di ributtare il Vangelo, il quale diceva che Gesù Cristo era nato d' una vergine, e con ciò sostenere ch' ei non era il Messia. La cosa era del numero di quelle che son confuse, e di cui il solo ordine delle cose e degli avvenimenti disvela e dichiarane il senso. Di questa fatta erano una quantità d' altre profezie che sembravano incompatibili ed incomprensibili, avanti che Gesù Cristo le avesse verificate nella sua persona, nella sua vita, nella sua passione e nella sua morte. Niun altro motivo, se non quello di dire la verità e di render gloria a Dio, poteva obbligare gli evangelisti a scrivere e gli apostoli a predicare la virginità di Maria e la nascita miracolosa del Redentore. Le leggi dell' umana prudenza dovevano inspirar loro di dir tutto l' opposto, se avessero consultato ciò che sembrava dover recare minore ostacolo alla fede, e alla conversion degli Ebrei e de' Gentili.

I moderni Ebrei non convengono che il Messia debba nascere da una vergine. Se ne sono allegati però alquanti pel sentimento che afferma questa verità; ma il maggior numero, anzi quasi tutti, sono per la negativa. Ci vengono citati (1) i rabbini Huna e Giosuè, che inferiscono la virginità della madre del Messia da queste

(1) *Vide Galat. l. 1, c. 14, et Sanctem Pagnin. Comment. in Psal. apud R. P. Landriani, tract. 1 de Virginis partu, c. 4 etc. Mediol.* 1639.

parole di Geremia: *Una donna circonderà un uomo*(1); ed il rabbino Jodan, scrivendo sulle seguenti parole del salmo: *La verità germoglierà dalla terra, e la giustizia sarà veduta dall' alto dei cieli*(2), dice che la nascita del Messia sarà diversa da quella degli altri uomini, in quanto ch' ella seguirà senza l' unione dei corpi, e senza generazione. Il rabbino Barachia su queste parole del salmo CIX: *Io oggi ti ho generato dal seno dell' aurora*, mostra che il Messia dee nascere in una maniera del tutto miracolosa, e senza assembrarsi uomo con donna. Ma gli altri rabbini sostengono che tali testimonianze non sono vere, e che gli scritti che noi citiamo sono o l' opera di qualche impostore, o di qualche Ebreo convertito al cristianesimo.

Il p. Ignazio Landriani, Olivetano(3), nel suo trattato sopra il parto della Vergine, confessa di non aver trovato negli scritti degli Ebrei i passi citati da Galatino e da altri; crede bensì che sieno stati levati dai moderni rabbini, dopo Galatino che gli ha citati. Quanto a lui, allegane alcuni altri assai oscuri, tratti da certi Ebrei cabalisti, che è malagevolissimo di darli a comprendere nella nostra favella, perchè consistono in certe combinazioni di parole e di lettere ebraiche. Ma quando anche qui li rapportassimo, non ne potremmo cavare altro costrutto se non che d' impugnare gli Ebrei cabalisti con argomenti che si chiamano *ad hominem*; e gli altri rabbini, che addomandano prove letterali e di fatto, non si arrenderebbero facilmente a queste ragioni.

Anzi crederemmo che il migliore ed il più breve sarebbe d' abbandonare in tutto e per tutto somiglianti sorta di prove. Il consenso d' un picciol numero di rabbini, quando anche si potesse ben dimostrare, non potrebbe formare che una leggierissima presunzione contro tutti gli altri che contrastano il senso da noi dato a questo passo, e che sostengono non esser veri gli scritti che loro s' oppongono. Basterebbe l' autorità dei Settanta e del caldeo, che sono i più antichi autori ebrei che abbiamo, dopo gli autori inspirati, e che traducono come noi: *Una vergine concepirà, e partorirà*. Noi abbiamo, oltre a

(1) *Jerem.* XXXI. 22. — (2) *Psal.* LXXXIV. 12 *apud Galatin. l.* VIII, c. 4. — (3) *Landriani de Virg. partu in tract.* 1, c. 4.

questi, certi vecchi rabbini nel Talmud, che intendono del Messia ciò che sta scritto nel cap. IX d'Isaia, che è manifestamente la continuazione dei capitoli VII e VIII, e che riguarda il medesimo soggetto. In fine Tertulliano[1] ci rende avvertiti, che gli Ebrei del suo tempo confessavan lo stesso; ed Eusebio da Cesarea[2] dice la medesima cosa degli Ebrei del quarto secolo. Ciò basterebbe per persuadere gli Ebrei, se operassero con candidezza; e non operando sinceramente, nulla sarà mai capace di convincerli.

5.° Il fanciullo di cui Isaia annunzia la nascita miracolosa, non può essere Ezechia, come pretendono alcuni Ebrei.

Il sistema ch' essi da sì lungo tempo si sono immaginato, che il fanciullo promesso al capo VII, 14, 15, e di cui s' accenna la nascita nel capo IX, con titoli sì pomposi, e cotanto magnifici contrassegni, altri non è ch' Ezechia, figlio del re Achaz; tal sistema non può certamente sostenersi. La Scrittura[3] espressamente ci dice che Achaz regnò sedici anni, e che venticinque aveane Ezechia quando a lui succedette: dunque egli era nato molti anni avanti il principio del regno di suo padre. Or questa profezia è del primo, o del secondo anno di Achaz; adunque non può essere d' Ezechia che Isaia intendeva parlare. Vero è che sembra dalla Scrittura che Achaz avesse avuto qualche altro figliuolo; ma si sa con certezza che non ebbe altro figlio per successore che Ezechia. Laonde non può intendersi d' altri figliuoli, che potrebbe avere avuti, quel che vien detto del figlio di cui parla Isaia[4], e che chiama *Principe della pace, che regnerà eternamente nell' equità e nella giustizia, assiso sopra il trono di Davide*, ec. Aggiugnete che i Paralipomeni[5] accusano Achaz d' aver fatto passare per le fiamme, e d'avere sacrificato a Moloch i suoi proprii figliuoli. Adunque alcuno di questi non è, senza dubbio, quegli di cui vien qui ragionato.

6.° La voce *ňhalmà*, qui usata da Isaia, significa propriamente una vergine; nè qui si può pi-

Noi non sosterremo già con calore che la voce ebrea *ňhalmà* non significhi mai in tutto rigore che una vergine. Vogliamo bensì concedere che talvolta prendasi questo termine, ma abusivamente, per dinotare semplicemente una persona giovane, senza fare attenzione alla sua virgini-

(1) *Tertull. lib. contra Judæos c.* 9. — (2) *Euseb. Demonst. lib.* VII, c. 7. — (3) 4 *Reg.* XVI. 2; XVIII. 2. — (4) *Isai.* IX. 6. 7. — (5) 2 *Par.* XXVIII. 3.

tà (1); ma solamente alla età sua. Con tutto ciò è indubitato che la propria e naturale sua significazione è *una vergine*, e che gli Ebrei non hanno alcun termine che più propriamente significhi una zitella non coniugata: *ñahlmà* deriva da una radice (עלם) che vuol dire *star nascosta e chiusa*, perchè nella Giudea e in tutto l' Oriente le fanciulle stavan racchiuse nell' appartamento delle lor madri, fintantocchè fossero maritate. Apparisce ciò da più luoghi della Scrittura. Ammone, figliuolo di Davide, essendo divenuto perdutamente amante della sua sorella Thamar, nata da un' altra madre, cadde in mortal languore: *Perciocchè, essendo una ragazza, gli sembrava impossibile di poter soddisfare la sua passione* (2). Giacchè le fanciulle erano strettamente custodite nelle stanze ove gli uomini non avevano mai l' ingresso. Gli autori de' libri dei Maccabei (3), e quello dell' Ecclesiastico (4) danno alle donzelle l' epiteto di *chiuse*, o di *nascoste*. Dice Filone (5) ch' elleno abitano nel luogo il più rimoto della casa, non osando per modestia di farsi vedere da verun uomo. Osserva s. Girolamo (6) su questo passo, che l' autor sacro non si è servito della voce בתולה *bethula*, che importa semplicemente una donzella; ma di quello di *ñhalmà*, che denota una vergine non mai comparsa agli occhi degli uomini. Tale si è il proprio significato nella lingua punica, la quale, come è noto, è la stessa originalmente che l' ebraica e la fenicia. Quasi tutti i traduttori antichi e moderni tradussero la voce *ñhalmà* per *una vergine*; e Aquila stesso, che in due luoghi l' ha traslatata per una *zitella*, la tradusse nella Genesi, capo XXIV, ℣. 43, e nei Proverbii, capo XXX, ℣. 19, per *una persona nascosta*. Noi adunque abbiamo

gliare in altro senso.

(1) *Prov.* XXX. 19. *Viam viri in adolescentia* (Hebr. בעלמה, *in adolescentula*). — (2) 2 *Reg.* XIII. 2. *Cum esset virgo* (Hebr. בתולה, *puella*), *difficile ei videbatur ut quippiam inhoneste ageret cum ea.* — (3) 2 *Mach.* III. 19. Αἱ κατάκλειστοι των παρθένων. 3 *Macch.* I. 18. — (4) *Eccli.* XLII. 9. Θυγάτηρ ἀπόκρυφος. — (5) *Philo lib. contra Flacc.* Θαλαμευόμεναι παρθένοι δι' αἰδῶ τὰς ἀνδρῶν ὄψεις, καὶ τῶν οἰκειοτατῶν ἐκτρεπόμεναι. *Idem de special. leg.* Θελείαις δὲ οἰκουρία καὶ ἔνδον μονή. Παρθένοις μεν εἴσω κλισιάδων μεσαύλῳ ὅρον πεποιημέναις. Θηλέναις ἤδη γυναιξὶ πὼ αὔλιον. — (6) *Hieron. in Isai.* VII, *col.* 71. *Ergo alma non solum puella, vel virgo, sed cum ἐπιτάσει, virgo abscondita dicitur et secreta, quae nunquam virorum patuerit aspectibus, sed magna parentum diligentia custodita sit.*

ragione di prender qui tal termine in questo senso, sino a tanto che non ci verrà dimostrato che d'uopo sia intenderlo in altra guisa.

Quantunque, a dir vero, prendasi frequentemente in latino la parola *virgo* per dinotare una persona anche non vergine, e quello di *puella* per una donna maritata, non può già conchiudersene che questi due termini non significhino propriamente, ed in rigore, il primo *una vergine*, e il secondo *una giovane non maritata*. È la continuazion del discorso che ne determina il significato nei luoghi ove si trovano. Per esempio, parlando Giuditta di certi giovanetti, li chiama figli delle donzelle: *Filii puellarum compunxerunt eos*(1). E Joele dice, che le vergini coperte di cilicio piangono la morte de' loro giovani sposi: *Plange, quasi virgo accincta sacco super virum pubertatis suæ*(2). Vedesi ben chiaramente che Giuditta e Joele voglion parlare di donne giovani. Dà Virgilio il nome di vergine a Pasiphae, madre già di tre figli:

. . . Virgo infelix, quæ te dementia cœpit(3)!

E altrove appropria a Euridice, sposa d'Orfeo, il nome di *puella*:

Immanem ante pedes hydrum moritura puella
Servantem ripas alta non vidit in herba(4).

Si potrebbero, se necessario fosse, moltiplicare gli esempii(5): ma questi bastano per mostrare che l'abuso che si fa talvolta di certi termini punto non prova che ambiguo siane il loro significato, nè che sia lecito indistintamente allontanarsi dalla propria loro significazione. S. Paolo, che al certo non dubitava che Gesù

(1) *Judith.* XVI. 14. — (2) *Joel.* I. 8. כבתולה, *quasi puella.* — (3) *Eclog.* VI. 47. — (4) *Georg.* IV. 458 *et seqq.* — (5) *Horat. lib.* I, *od.* 29:

. . . . *Quæ tibi virginum*
Sponso necato barbara serviet?

Varro lib. II *de Re rustic. c.* 10. *Necnon etiam hoc quas virgines ibi appellant annorum* XX, *quibus mos eorum non denegavit ante nuptias ut succumberent quibus vellent*, *etc.* Aul. Gell., *lib.* XII, *c.* I, chiama più volte una donna fresca di parto *puella*. E Virgilio, parlando di Ero, moglie di Leandro, *Georg.* III, 263, dice:

Nec moritura super crudeli funere virgo.

Cristo non fosse nato da una vergine, con tutto ciò dice ch' egli era *nato da una donna*: *Natum ex muliere*(1). E s. Luca(2), che fa sì ben campeggiare la virginità di Maria, la fa salutare con questi termini dall'Angelo: *Voi siete benedetta tra le donne*.

Conchiusione di questa dissertazione.

Fa dunque di mestiere, per intendere esattamente il senso d' una proposizione, consultare in primo luogo il testo, poi l' ordine del discorso, indi l' idea e l' intenzione dell' autore, e le circostanze nelle quali parlò, e quelli che stimansi d' aver meglio saputa la vera significazione de' termini che egli adoperò. Ora tutto ciò testifica a favor nostro. Il termine *ñhalmà* importa, senza controversia, una vergine. Non si nega che qui esso trovasi unito al verbo *concepire* e *partorire*; ma seguene forse necessariamente che non possa, mercè d' un miracolo, divenir madre, senza cessar d' esser vergine? La circostanza del tempo ci persuade a pensare in tal guisa. Dice Isaia ad Achaz ch' egli è per esporgli un prodigio, e nel tempo medesimo gli dice che una vergine concepirà e partorirà. Noi abbiamo adunque luogo per credere che sopra di questa vergine madre cada il prodigio che ci promette. L' ordine del suo discorso ci determina a prenderlo altresì in questo senso; egli ragiona d' un figlio miracoloso, e che sarà di una natura superiore alla umana.

Se si consultano i più antichi interpreti ebrei, che sono i Settanta e il parafraste caldeo, troviamo che traducono la voce ebraica *ñhalmà* per *vergine*. Al tempo del nostro Salvatore tutta la nazion degli Ebrei era dispostissima a ricevere un Messia nato da una vergine. Gli apostoli e gli evangelisti, ai quali non ridondava vantaggio alcuno in sostenere che Maria fosse vergine, l' hanno però asserito e sostenuto sino all' effusion del loro sangue, e fino alla morte. Giuseppe, sposo di Maria, che non era insensibile al giusto risentimento d' un consorte che fosse stato oltraggiato da una sposa infedele, che non aveva interesse alcuno a pubblicare la virginità della sua sposa, e ch' era morto senza aver veduto i più grandi miracoli di Gesù Cristo, e prima che

(1) *Galat.* IV. 4. Γενομένον ἐκ γυναικός. — (2) *Luc.* I. 28. Εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν. Vedi anche il ℣. 42.

egli fosse stato riconosciuto per Messia; Giuseppe è il primo che ci accerta della integrità di Maria, e della nascita miracolosa di Gesù. I maggiori nemici di Gesù Cristo e della Vergine Santissima non poterono mai addurre buone prove contro la sua virginità. Maometto medesimo non ardisce negarla. Tutta la Chiesa cristiana la crede come un articolo di fede, persuasissima che il passo da noi esaminato non può ricevere altro senso. Ecco più che non abbisogna per determinare un intelletto ragionevole e libero da prevenzioni.

DISSERTAZIONE

SULLA PROFEZIA

DEL CAPO XVIII D' ISAIA (*)

Argomento e divisione di questa dissertazione.

La profezia del capo XVIII d' Isaia che comincia con queste parole: *Væ terræ cymbalo alarum,* ec., fa menzione di due popoli diversi, intorno ai quali gli interpreti sono molto discordi. Questa profezia ha per oggetto un popolo che manda un' ambasceria ad un altro popolo. Ma chi è il popolo che spedisce l' ambasceria? Chi è il popolo a cui l' ambasceria viene spedita? Questo è ciò intorno a cui gli interpreti non sono concordi.

Il p. Calmet, nel suo comentario intorno ad Isaia, pretende che il popolo che manda l' ambasceria, e che è l' oggetto immediato della profezia, sia il popolo che abitava in quella *terra di Chus,* che egli pone nella prefettura arabica, tra la punta del mar Rosso ed il Nilo, all' estremità dei deserti dell'Arabia Petréa. Altri vogliono che questa profezia risguardi gli Egiziani, od i Giudei, o gli abitanti dell' Etiopia propriamente detta, situata al mezzodì dell' Egitto e al di là delle cateratte. Altri finalmente la riferiscono ai popoli abitanti delle Indie, o a quelli che abitano le isole dell'America.

Per riguardo al popolo a cui l' ambasceria viene spedita, alcuni son d' avviso che sieno i Giudei, altri gli Assirii, altri gli Etiopi, ed altri gli Egiziani. Il p. Calmet preferisce quest' ultima opinione.

Intorno al primo punto, il p. Calmet scrisse una dissertazione, in cui assume a dimostrare che il popolo che spedisce l' ambasceria sia quello che abitava il regno della Nubia.

(*) Questa dissertazione appartiene in parte al p. Calmet ed in parte all' editore Rondet.

Intorno al secondo, noi pure abbiamo fatte alcune osservazioni, le quali ci fecero conchiudere che il popolo a cui l'ambasceria viene spedita, non è già il popolo dell' Egitto, bensì quello della Giudea, siccome la pensava il p. di Carrières.

La dissertazione che noi qui presentiamo sarà dunque composta di due parti. La prima abbraccerà le osservazioni del p. Calmet, relative al popolo che spedisce l' ambasceria, e la seconda le osservazioni che noi aggiungiamo a quelle del p. Calmet, e che hanno per oggetto il popolo al quale l' ambasceria viene spedita. La prima parte risguarderà il popolo dinotato nel ỳ. 1 della profezia del capo XVIII d' Isaia, e la seconda risguarderà il popolo notato nei ỳ. 2 e 7 di tale profezia. Questi sono in vero due pezzi molto diversi, ma riferendosi entrambi alla medesima profezia, noi siamo perciò obbligati ad unirli.

PRIMA PARTE.

Osservazioni intorno al ỳ. 1 della profezia del capo XVIII di Isaia.

Caratteri del popolo che manda l'ambasceria, e che è l'oggetto immediato di questa profezia.

Dopo aver fatto molte nuove ricerche, ed avere esaminato attentamente il testo di questo capo, e dei capi che lo precedono e lo seguono (è lo stesso p. Calmet che parla in tutta questa prima parte), ci sembrò che questa profezia risguardi un popolo vicino all' Egitto ed all' Etiopia; un popolo il cui paese sia bagnato dal Nilo, e che faccia uso di vascelli di giunco, o di quell' albero che gli Egiziani chiamavano *papiro*, oppure di navicelle fatte col tronco di una grossa canna che cresce in quel paese; un popolo che adoperi le ale di qualche cosa o di qualche stromento per eccitar rumore, forse nelle guerre e nel correre all'arme allorchè nel paese fanno irruzione i nemici; un popolo in fine che spedisca i suoi ambasciatori *sul mare* o sur' un paese inondato come un' mare. Ora tutti questi caratteri ci sembrano convenire all' isola di Meroe, alla Nubia, ed a quella parte dell' Etiopia che è superiore alle cateratte del Nilo.

Linguaggio figurato di cui

Giova osservare che i profeti fanno sovente uso di descrizioni figurate ed enigmatiche per indicare il paese

di cui vogliono parlare. Per esempio, Isaia dinota Gerusalemme(1) sotto il nome di *valle di visione,* invece di dire *il monte di Moria.* Egli dinota Babilonia sotto il nome di *deserto del mare*(2), a motivo delle acque dell' Eufrate che la bagnavano, e formavano come un mare intorno ad essa. Geremia(3) la chiama *monte pestilenziale,* quantunque essa fosse fondata in un vasto piano. Joele (4) descrive le locuste che desolarono la Giudea, sotto l' idea di una *potente nazione* mandata dal Signore contro il suo popolo ribelle. S. Giovanni, nell'Apocalisse, dinota Roma sotto il nome di *Babilonia*(5), e indica Gerusalemme sotto i nomi figurati di *Sodoma* e dell' *Egitto*(6); ed Isaia(7), parlando ai principi ed al popolo di Gerusalemme, dice loro: *Ascoltate la parola del Signore, o principi di Sodoma; porgi orecchio alla legge del nostro Dio, o popolo di Gomorra.* Così in questo capo lo stesso profeta dinota i popoli che abitano al di sopra e al mezzodì dell' Egitto, sotto i caratteri figurati che noi qui leggiamo, e che veniamo a spiegare.

usano talvolta i profeti per dinotare il paese di cui vogliono parlare.

L' Egitto confina al settentrione col Mediterraneo, al mezzodì colla Nubia, o, secondo gli antichi, coll' isola di Meroe, all' oriente e all' occidente con una lunga catena di monti sterili, e che non presentano che una nuda ed arida roccia, in guisa che l' Egitto, propriamente parlando, non è che una valle molto stretta(8), in mezzo alla quale il Nilo ha il suo corso. La sua maggior larghezza prendesi d' ordinario da Alessandria a Damietta, ed è almeno di sessanta leghe. Esso va restringendosi insensibilmente, e non ha più a un dipresso che una giornata di cammino in larghezza, fino ai dintorni di Said, ove ne ha due o tre. La sua lunghezza dal mezzodì al settentrione, e dal Mediterraneo fino al regno di Nubia o alla gran cateratta, è di circa dugentocinquanta leghe.

Situazione dell' isola di Meroe e del regno di Nubia.

La Nubia sembra essere lo stesso paese che gli antichi conoscevano sotto il nome di *isola di Meroe*(9).

(1) *Isai.* XXII. 1. — (2) *Ibid.* XXI. 1. — (3) *Jerem.* LI. 25. — (4) *Joel.* I. 6. 7. — (5) *Apoc.* XVII. 5, *et* XVIII. 2. 10. 20. — (6) *Id.* XI. 8. — (7) *Isai.* I. 10. — (8) Maillet, *Descript. de l'Egypte*, p. 11. 12. — (9) *Dissertazione* di De Lisle *sopra l'isola di Meroe.* Ved. il *Dictionn. géographique* di De la Martinière, art. *Méroé.*

Quest' isola, di cui molto parlarono gli antichi, poteva mettere in armi dugentocinquantamila uomini, e nutriva fino a quattrocentomila operai: essa conteneva un gran numero di città, fra le quali la principale era quella di *Meroe*, che dava il suo nome a tutta l' isola, ed era la sede delle regine che vi regnavano ad esclusione degli uomini, e le quali si chiamavano ordinariamente *Candaci*(1).

Quest' isola, che forma al presente il soggetto di una gran contesa fra i dotti ed i geografi, era, secondo gli antichi, formata dal confluente dell'Astabora nel Nilo, e da un' altra fiumana che gettavasi parimenti nel Nilo. Questo fiume serviva di confine a quest' isola dal lato d' occidente, e dagli altri due lati essa confinava coi fiumi di Astape e di Astabora, per modo che essa non era già propriamente un' isola circondata dalle acque da tutte le parti, ma doveva esser simile a un dipresso a quella che noi chiamiamo l' *Isola di Francia*, posta fra la Marna, la Senna e l' *Oise*. De Lisle(2), che trattò eruditamente questa materia, crede che l' isola di Meroe debba esser posta tra il decimosesto e il decimosettimo grado di latitudine settentrionale, e tra il Nilo e i fiumi di *Dender* e di *Tacasi*, detto al presente *Asbora* dai nativi del paese, nome che molto si approssima all' antico *Astaboras*. Strabone(3) dice che *due gran fiumi sboccano nel Nilo dal lato dell' oriente, e chiudono la grand' isola di Meroe*.

Il fiume di *Tacasi*, secondo i viaggiatori, è grande come la metà del Nilo. Diodoro di Sicilia e Strabone(4) diedero a quest' isola la forma di uno scudo, la lunghezza di tremila stadii, e la larghezza di mille, ossia le diedero centoventi leghe di lunghezza sopra quaranta di larghezza. Strabone afferma che le piogge regolari non cominciano che a Meroe; e in Plinio si legge(5), che coloro che furono spediti da Nerone a rintracciarvi le sorgenti del Nilo, cominciarono solo in questi luoghi a trovar alberi e verzura: *herbas demum circa* (*Meroen*) *silvarumque aliquid apparuisse*; e ciò è confermato dai moderni viaggiatori. Certamente in queste solitudini e in

(1) *Plin. lib.* VI, c. 29. — (2) Memorie dell'Accademia delle Scienze, anno 1708, p. 365. — (3) *Strabon. l.* XVI *et* XVII. — (4) *Diod. Sicul. lib.* I. *Strab. l.* XVI. — (5) *Plin. l.* VI, *c.* 29.

questi luoghi aridi e deserti, i quali giacciono al di sotto di Meroe, il re Cambise perdette una parte del suo esercito, giusta la testimonianza di Erodoto, per modo che fu costretto a ritornare in Egitto.

I viaggiatori convengono che al di là del regno di Sennar il paese ha molti abitatori, che vi si veggono mille piccoli villaggi sparsi nella campagna, e che nella Nubia la terra è sì ferace, che vi si fanno tre ricolte l' anno.

Descrizione del regno di Nubia, e osservazioni sui popoli che abitano questo paese.

Dopo aver così determinata la situazione dell' isola di Meroe e del regno di Nubia, che specialmente verso il mezzodì si estende al di sotto delle cateratte fino all'Abissinia o all' Etiopia propriamente detta, noi osserveremo che le due principali città della Nubia sono Gari, o Gueri, o Gueguera, e Dongola, poste sul Nilo(1); che su questo fiume vi sono molte cateratte, contandosene fino a dieci o dodici principali, e fra esse la più vicina all' Egitto è distante otto o dieci giornate al di sopra di *Essena* o *Siene;* che avvi uno spazio di diciotto a venti giornate di cammino, che separa l' Egitto dalla Nubia; che tutto questo terreno al presente è affatto incolto, e che le caravane della Nubia sono costrette a fare un lunghissimo giro per evitare i monti che incontrano in passando; che quelli che discendono il Nilo per le cateratte, si chiudono le orecchie e gli occhi per non vedere il pericolo, e per non udire il fracasso spaventevole di queste cadute d' acqua, che è tale che si fa udire fino alla distanza di sette leghe, ed a cui nè le bestie feroci, nè gli animali domestici non ardiscono di avvicinarsi, quando le acque del Nilo sono nella maggiore escrescenza; che quantunque tutti questi popoli siano chiamati nell' antichità col nome di *Indiani* e di *Etiopi,* nondimeno sono diversi dagli Etiopi pel colore della loro tinta(2). Gli Egiziani sono solamente olivastri; quelli che sono vicini alle cateratte, sono bruni, e gli Abissini o Etiopi sono affatto neri.

Veniamo ora alla spiegazione del passo d' Isaia di cui qui si tratta, e pel quale noi abbiam creduto di dover fare prima di tutto le sopra notate osservazioni.

(1) Maillet, *Description de l'Egypte*, p. 40. 41. — (2) Maillet, *id.* p. 20.

Spiegazione di queste parole *Væ terræ cymbalo alarum*, supponendo che il paese così dinotato sia il regno di Nubia.

Væ terræ cymbalo alarum — « Guai al paese che fa » risuonar le ale de' suoi cembali ». Il cembalo antico non ha ale (1), nè cosa alcuna che ad esse si rassomigli. Desso è un composto di due strumenti di rame a forma di coperchio; si batte l'uno contro l'altro, tenendoli nel palmo della mano, a cui stanno attaccati per una specie di anello, che si fa passar nel pollice.

Gli interpreti traducono spessissimo l'ebreo *tzeltzel* (2) per un *sistro*, il quale era un'altra sorta di strumento particolare degli Egiziani, di figura ovale, o semicircolare, prolungato in forma di pendaglio, attraversato da alcune verghe di rame che suonavano entro i fori, in cui erano fermate dalle estremità. Questo strumento rendeva un suono acutissimo e molto penetrante, ma nulla si scorge in esso a cui dar si possa il nome di *ale*, giacchè queste verghette di grosso filo di ottone, colle loro estremità, non hanno alcuna proporzione colle ale.

L'ebreo può tradursi per: *Guai alla terra che fa rumore colle sue ale*. I Settanta ed il caldeo ciò intendono dei vascelli e delle loro vele. Il caldeo dice: *Guai a quel paese a cui si giugne da lontane regioni con vascelli, le cui vele sono distese a guisa delle ale di un' aquila*; e i Settanta: *Guai alla terra dei vascelli alati al di là dei fiumi di Etiopia*, il che può intendersi dell' Egitto, a cui si approdava dalla parte del Mediterraneo, od anche del mar Rosso, con vascelli a vele. Ma nel sistema da noi qui trascelto non si può approdar nella Nubia con vascelli, come si può nè più nè meno rimontare il Nilo al di sopra delle cateratte. Per ultimo il mar Rosso non presenta nè porto, nè luogo di commercio sulle coste della Nubia, se pur tali non sono *Messoue* e *Souakem*. Quest' ultima città è situata in una isola dello stesso nome, intorno alla quale si fa la pesca delle perle, ed in cui non v' ha altra acqua che quella di cui si va in traccia a Messoue, che è posta in terra ferma. Ma noi non sappiamo che queste due città abbiano mai attirato un gran concorso di vascelli a vele, nè un commercio così ragguardevole, per indicarle dalle vele dei navigli che vi approdavano.

(1) Ved. la *Dissertazione intorno agli strumenti di musica degli Ebrei*, vol. III, *Dissert.*, pag. 737. — (2) *Isai.* XVIII. 1. צלצל כנפים.

Siam d' avviso pertanto che il rumore che si fa colle ale, e di cui parla Isaia in questo passo, sia quello che si fa sopra tavolette fatte in forma di ale. Ecco come Maillet le descrive(1): Nei monti che dividono l' Egitto dal Nilo vi sono le ruine di una lunga ed alta muraglia, fabbricata di pietre da taglio, la quale può avere 24 piedi di grossezza al basso. Gli Arabi la chiamano *il muro di Vicù,* perchè credono che sia l' opera di un re d' Egitto, che visse tempo bastante per compiere questa grand' opera. Gli antichi Egiziani che ne parlarono, dicono che lungo tutta la sua estensione si ponevano di distanza in distanza delle guardie che vegliassero notte e giorno, e che per mezzo d' una specie di campana che esse suonavano, trasmettevano in brevissimo tempo per tutto l' Egitto l' annunzio dell' invasione dei nemici, del loro numero, e del luogo nel quale pareva che essi agognassero di assalir la muraglia.

Queste campane erano composte di due lunghi pezzi di legno assai piano, come sono anche al presente quelli di cui si servono i sacerdoti cofti per chiamare i cristiani al servizio della loro chiesa. Queste due specie di tavole sono unite strettamente insieme in una delle estremità da legami di ferro, e sono distanti dall' altra estremità un piede e mezzo, o due piedi, per modo che, quando, per mezzo di una corda che si tira, esse vengono a battere l' una contro l' altra, producono necessariamente un rumore che deve sentirsi a gran distanza.

Si concepisce facilmente, come coll' aiuto di questa macchina, le guardie poste a varie distanze potessero avvertirsi successivamente le une le altre della irruzion dei nemici, e spargerne in breve tempo l' annunzio in tutto il paese. Il numero delle battute dinotava quello delle truppe di cui si annunziava l' arrivo, e l' intervallo di tempo che si frapponeva a ciascun colpo faceva conoscere a quale distanza esse apparivano, per modo che i governatori ed i comandanti delle piazze non mancavano di portarsi al luogo indicato. Il profeta parla anche dei segnali che si davano dai monti.

(1) Maillet, *Description de l'Egypte*, p. 322 e 323.

Noi crediamo in queste due tavole di trovare la spiegazione delle *ale* di cui qui parla Isaia, e pel *rumore ch'esse fanno risuonare*, quello che le tavole producono nei dintorni del paese. Il vescovo Eliodoro, nel suo romanzo intitolato *Æthiopica* (1), dice che gli Etiopi danno il segno della battaglia a colpi di martello e di tamburo, *malleis et tympanis;* il greco dice, *bombis et tympanis*. La parola greca *bombos* (2) esprime propriamente il rumore che fanno le api, e che noi chiamiamo *rombo;* la stessa parola si dice anche del rumor del tuono. I Greci che vivono al presente sotto il dominio dei Turchi non fanno uso che di rado delle campane, ma essi hanno alle porte delle loro chiese alcune tavole o pertiche quadrate che battono a colpi di martello, di distanza in distanza (3), e danno una specie di suono armonioso per chiamare il popolo all' ufficio. Essi fanno anche talvolta uso di lamine di ferro o di rame un poco ricurve, sulle quali ugualmente battono; e secondo la diversità dei colpi, annunziano al popolo una festa, oppure funerali, cose tristi o liete, secondo le circostanze. Quest' uso è antichissimo tra i popoli dell' Oriente.

Continua la spiegazione del primo versetto, fondata sulla stessa ipotesi.

Isaia soggiunge: « Guai a quella terra che è al di » là dei fiumi di Etiopia »; *quæ est trans flumina Æthiopiæ;* o secondo l' ebreo, *ultra flumina Chus,* al di là dei fiumi di Chus (4). Il nome di *Chus* si intende comunemente per l' Etiopia e pei paesi vicini, come era l' isola di Meroe, o la Nubia. *I fiumi di Etiopia* sono *il Nilo, l'Astape, l'Artasabe e l'Astaboras,* che bagnavano l' isola di Meroe; al presente i fiumi *Nilo, Dender* e *Tacasi* bagnano la Nubia. Forse esistono altri fiumi in questo paese, ma non sono abbastanza conosciuti. La Nubia è al di là dei fiumi d' Etiopia. Questi fiumi hanno la loro sorgente nel paese di *Chus,* ed il loro corso in quello di Meroe. Sofonia (5) parla anch' esso dei fiumi d' Etiopia: *Ultra flumina Æthiopiæ, inde supplices mei.*

Isaia prosegue: *Qui mittit in mare legatos, in vasis papyri super aquas;* « che manda i suoi ambasciatori

(1) *Heliodor. Æthiopic. l.* 9, *p.* 434, *edit. Bourdelot.* βόμβοις, καὶ τύμπανοις. — (2) *V. Henrici Steph. Thesaur. in* βόμβος. — (3) *Goar. Euchology. Græc. p.* 560. σημάντρα. — (4) *Isai.* XVIII. 1. מעבר לנהרי כוש. — (5) *Sophon.* III. 10.

» sul mare, e li fa correre in barche di papiro ». Se ciò avvenne sotto Ezechia, re di Giuda, assalito da Sennacherib, re dell'Assiria, come v' ha motivo di credere, i popoli di cui qui parla Isaia, informáti dell' arrivo di Sennacherib nella Giudea, temendo che egli non penetrasse in Egitto, spedirono in questo paese (o meglio per questo paese fin nella Giudea) alcuni deputati od ambasciatori, che s' imbarcarono sul Nilo in vascelli di giunco o di *papiro*. L' uso di questi vascelli di giunco era comune in tutti questi paesi. Gli antichi ne parlano in diversi luoghi. Plinio (1) dice che in Egitto si fabbricano battelli di giunco di *papiro* e di canna. Altrove (2) egli dice che vi si costruiscono vascelli coll' albero detto *papiro*, e che colla più sottile corteccia di quest' albero stesso si fanno le vele di questi vascelli. E Lucano (3) dice che Giulio Cesare fece passare il suo esercito su questa sorta di barche, ch' egli trasportò sopra carri alla distanza di ventiduemila passi dal suo campo. Lo stesso poeta così parla di questi vascelli :

Conseritur bibula Memphitis cymba papyro.

Diodoro di Sicilia (4) fa menzione di certe barche comuni nelle Indie, fatte col tronco d' una canna sì grossa, che un uomo potrebbe appena abbracciarla. Le barche di giunco hanno questo vantaggio, che si possono portare sulle spalle allorchè s' incontra una cateratta, od una corrente d' acqua violenta (5). Anche Eliodoro (6) parla di questi vascelli di canne, composti con un tronco tagliato in due parti, ciascuna delle quali forma uno schifo capace di portare due o tre uomini. Egli dice che ve ne ha un grandissimo numero sul fiume Astabora, che mette foce nel Nilo presso la città di Meroe. La culla entro alla quale fu esposto Mosè (7) era uno di questi vascelli di giunco intonacato di bitume.

Il *mare* sul quale sono spediti questi ambasciatori *su barche di giunchi* o di canne, non è altro che il Nilo,

(1) *Plin. l.* VII, *c.* 56. *In Nilo, ex papyro et scirpo et arundine naves conficiunt.* — (2) *Idem l.* XIII, *c.* 11. *Ex ipso papyro navigia texunt, et ex libro vela.* — (3) *Lucan. l.* IV. — (4) *Diodor. lib.* II. — (5) *Plin. l.* 5, *c.* 9, *et l.* VI, *c.* 22. — (6) *Heliodor. Æthiop. l.* I, *et l.* X. — (7) *Exod.* II. 3.

che in Omero[1] vien detto *Oceano*, ed il cui primo nome era *Occame*, che concorda, al dir di Diodoro di Sicilia[2], con quello di *Oceanus*. Eliodoro[3] dice che il Nilo nel suo straripamento inonda tutto l' Egitto come un mare. Erodoto[4] dice la stessa cosa. Gli Ebrei danno il nome di *mare* a tutti i grandi ammassi di acque. Così essi chiamano *mare* il lago di Tiberiade, quello di Sodoma, ed altri. Gli Egiziani danno anche al presente il nome di *mare* al Nilo[5], a titolo di onore e per enfasi.

SECONDA PARTE.

Osservazioni intorno ai ỳỳ. 2 e 7 della profezia del capo XVIII di Isaia.

Osservazioni intorno al sentimento del p. Calmet circa i ỳỳ. 2 e 7 di questa profezia.

Il p. Calmet, nel suo comentario intorno al capo XVIII d' Isaia, prende a dimostrare che il popolo di cui si fece menzione nei ỳỳ. 2 e 7, ed al quale vengono spediti gli ambasciatori di cui si è parlato, sia il popolo dell' Egitto. Ma l' interpretazione ch' egli vuol dare a questi due versetti presi in questo senso si aggira sopra un supposto che non pare troppo solidamente fondato. Suppone egli che Sennacherib fosse costretto a tornare nel suo paese, senza aver potuto far nulla non solo contro Ezechia, ma neppure contro l' Egitto. Ma egli stesso riconosce in molti luoghi del suo comentario e delle sue dissertazioni[6], che Sennacherib essendo entrato in Giudea, ed avendo saputo che Ezechia erasi confederato coi re d' Egitto e d' Etiopia, per difendersi vicendevolmente contro di lui, credette di dover prima portarsi in Egitto per abbattere la potenza dell' egizio monarca che ivi fece la guerra, come narra Beroso[7], la quale durò tre anni, e dopo ritornò nella Giudea, e minacciò Gerusalemme, che fu liberata miracolosamente. In fatto si può chiarire questa spedizione colla stessa Scrittura.

(1) *Homer. Odyss.* Ω, *v.* 1. — (2) *Diodor. l.* 1. — (3) *Heliodor. Æthiop. lib.* 11, *p.* 110, *edit. Bourdelot.* — (4) *Herodot. lib.* 11. — (5) *Relation d'Ethiopie du P. Labo.* Vedi anche s. Cirillo Alessandrino sopra questo testo d' Isaia. — (6) *Dissertazione* del p. Calmet *sopra la rotta dell' esercito di Sennacherib. Compendio della storia profana d'Oriente*, del p. Calmet, §. 1. Comentario del p. Calmet sul 4.° libro dei Re, XVIII. 13 e seg., sopra Isaia, XXXVI. 1 e seg., e sopra le profezie dei cap. XIX. XXX e XXXI dello stesso profeta. — (7) *Beros. apud Jos. Ant. l.* X, c. 1.

Spedizione di Sennacherib contro l'Egitto e l'Etiopia provata colla Scrittura stessa.

Isaia rimprovera molte volte ai Giudei la loro fiducia nel soccorso dell' egizio re contro Sennacherib. Egli predice loro che questa vana fiducia rimarrà delusa, e che l' Egiziano stesso soccomberà sotto i colpi di Sennacherib. *Guai a voi, figliuoli disertori, dice il Signore, che formate disegni non di mia approvazione . . . . che siete in via per andare in Egitto, e non avete domandato il mio parere, sperando aiuto dal valor di Faraone, e fidandovi dell' ombra dell' Egitto. Questa forza di Faraone sarà a voi di vergogna, e la fidanza nell' ombra d' Egitto sarà vostra ignominia. I vostri principi andarono fino a Tanis, ed i vostri ambasciatori fino ad Hanes. Ma essi rimarranno tutti confusi, a causa di un popolo che non potè aiutarli, e che invece di soccorrerli e di prestar loro qualche servigio, diverrà la loro ignominia ed il loro obbrobrio . . . . Essi portano le loro ricchezze sugli omeri de' giumenti e i loro tesori sul dosso dei cammelli ad un popolo che non potrà aiutarli; poichè il soccorso dell' Egitto sarà vano ed inutile* (1). Anche il p. Calmet nel suo comentario riconosce che tutto ciò significa, che le forze dell' Egitto saranno abbattute da Sennacherib. Isaia si esprime più chiaramente allorchè soggiunge: *Guai a coloro che vanno a cercar soccorso in Egitto, che sperano nei loro cavalli, che ripongono la loro fiducia nei loro carri perchè questi sono in gran numero, e nella loro cavalleria perchè è fortissima, e che non han posta la lor fiducia nel Santo d' Israele, nè ricorrono al Signore. Frattanto il Signore, saggio come è, ha mandati i disastri e non ha fatte vane le sue parole; egli si leverà su a' danni della casa dei perversi, e degli aiuti di gente versata nell' iniquità. L' Egitto è un uomo, e non Dio; i suoi cavalli sono carne, e non ispirito; il Signore stenderà la sua mano, e l' aiutatore precipiterà, e anderà per terra colui al quale prestavasi aiuto, e tutti insieme saran consunti* (2). Si può dare minaccia più formale contro l' Egitto? Lo stesso p. Calmet riconosce anche qui l' Egitto abbattuto e desolato da Sennacherib. Il profeta si era espresso in modo egualmente chiaro anche in un' altra occasione, e aveva predetto, che anche all' Etiopia toccherebbe

(1) *Isai.* XXX. 1 *et seqq.* — (2) *Id.* XXXI. 1 *et seqq.*

la stessa sorte [1]: *Nell' anno in cui Tharthan, spedito da Sargon, re degli Assirii, venne ad Azot, l'assediò e la prese* (noi abbiamo fatto osservare [2] che Sargon qui sembra essere lo stesso che Sennacherib, ed ora si vedrà quanto in realtà il resto della profezia concordi coi due testi che poc' anzi abbiamo citati); *in quell' anno stesso il Signore parlò ad Isaia, figlio di Amos, e gli disse: Va, e levati il sacco che copre le tue reni, i calzari de' tuoi piedi. Isaia così fece, e tornò nudo e scalzo. Allora il Signore disse: Siccome il mio servo Isaia andò nudo e scalzo, in segno e predizione di tre anni contro l' Egitto e l' Etiopia, così il re d'Assiria condurrà via dall' Egitto e dall' Etiopia una moltitudine di schiavi e di prigionieri di guerra, giovani e vecchi, nudi e scalzi, scoperte le parti oscene a scorno dell'Egitto. E saranno sbigottiti, e si vergogneranno di aver posta la loro speranza nell' Etiopia, e la loro gloria nell' Egitto. Gli abitanti di quell' isola allora diranno: Era adunque questa la nostra speranza? Ecco a che si ridussero quelli il cui soccorso imploravamo per liberarci dalla violenza del re degli Assirii! E come mai potremo scamparne noi stessi?* Quest' isola qui è la stessa Gerusalemme, che allora trovavasi come un' isola in mezzo alle acque, dopo che gli Assirii erano venuti a piombar sulla Giudea come un fiume impetuoso, di cui essa era stata inondata fino al collo, secondo la stessa espressione di cui erasi servito Isaia, predicendo questa irruzione [3]. Pare adunque che Sennacherib sia penetrato non solo nell' Egitto, ma fin anche nell' Etiopia.

Inoltre noi vediamo che anche la profezia del capo XVIII, di cui qui si tratta, comincia con un *væ*, a cui il p. Calmet non pose mente in questa dissertazione, e che predice all' Etiopia una calamità, la quale altro non è che la stessa spedizione di Sennacherib contro questa provincia. E per riguardo all' Egitto, il discorso stesso di Rabsace abbastanza dimostra che infatto la potenza dell' Egizio fu abbattuta da Sennacherib, perocchè allorquando questo principe mandò Rabsace a Gerusalemme per intimare ad Ezechia di arrendersi, Rabsace

(1) *Isai.* XX. 1 *et seqq.* — (2) Vedi la prefazione posta in fronte al testo d'Isaia. — (3) *Isai.* VIII. 7. 8.

rivolgendosi agli uffiziali che Ezechia aveva spediti alla volta di lui, loro così parlò: *Dite ad Ezechia: Ecco ciò che dice il gran re, il re degli Assirii: Che fidanza è cotesta onde tu confidi? .... Ovvero con quai forze pensi a ribellarti? Tu ti appoggi all' Egitto, a quel bastone di canna rotto, cui uno che si affidi gli bucherà la mano e gliela forerà; tale sarà Faraone, re d' Egitto, per riguardo a tutti quelli che sperano in lui*(1). L' Egitto e Faraone, suo re, non erano adunque altro che una canna infranta; e da chi questa canna doveva esser rotta, se non da Sennacherib stesso? « Le principali » forze dell' Egitto erano state abbattute dalla guerra che » Sennacherib avea fatto in quel paese »; sono queste le espressioni dello stesso p. Calmet nel suo comentario intorno a questo testo(2). Pare adunque certo che Sennacherib abbia portato la guerra nell' Egitto. Il p. Calmet contrasta potersi riferire al tempo di Sennacherib la profezia che ha per data l' anno dell' assedio di Azot postovi da Tharthan, uffiziale di Sargon. Egli pretende che *Sargon* in questo passo sia Asarhaddon; ma quando egli stesso, riconoscendo la spedizione di Sennacherib in Egitto, soggiunge che questa spedizione durò tre anni, non può produrre altra prova, fuorchè questa stessa profezia, ove è detto che tre anni dopo la predizion del profeta, il re degli Assirii condurrebbe una moltitudine di schiavi dall' Egitto e dall' Etiopia. Inoltre noi non crediamo che il p. Calmet possa mai dimostrare che Asarhaddon abbia portato le sue armi nell' Egitto, mentre invece dalle profezie di Isaia e dai discorsi di Rabsace appare certo che Sennacherib abbia portato la desolazion nell' Egitto(3).

Ora, se è vero che Sennacherib sia penetrato nell' Egitto, e vi abbia portato la desolazione, è dunque falso che questo principe *sia stato costretto a far ritorno al suo paese, senza aver potuto far nulla contro l' Egitto*; ed allora tutto ciò che il p. Calmet asserisce su questo

Il popolo di cui si parlò nei ÿÿ. 2 e 7 di questa profezia non è già l' egizio, ma bensì il popolo giudeo.

(1) *Isai.* XXXVI. 4 *et seqq.* 4 *Reg.* XVIII. 19 *et seqq.* — (2) Comentario del p. Calmet intorno al 4.° libro dei Re, XVIII. 21. — (3) Vedi ciò che da noi fu aggiunto alla Dissertazione sopra la rotta dell' esercito di Sennacherib (vol. III. *Dissert.* pag. 99), dove si esamina l' epoca precisa di questa sconfitta.

falso supposto, cade da se stesso. A noi pare molto più verisimile che questo popolo, a cui il re d' Etiopia manda ad offrire il suo aiuto, e che presenta in appresso obblazioni al Signore in rendimento di grazie per la propria liberazione, non sia altro che il popolo giudeo, in soccorso del quale marciò Tharaca, re di Etiopia, e che fu d' improvviso liberato dalle mani di Sennacherib con un miracolo della onnipotenza del Signore. Questa è l' opinione che fu seguíta dal p. di Carrières nella sua parafrasi, e questa interpretazione a noi sembra la più semplice, la più giusta e la più naturale, ed è pur quella che ne dà il p. Houbigant. Tutti i caratteri di questo popolo convengono alle circostanze in cui trovavasi il popolo giudeo, quando Tharaca, re d' Etiopia, formò il disegno di marciare in suo soccorso. Egli è *un popolo diviso e lacerato*, e che nondimeno *fu terribile nella sua origine e nei secoli seguenti;* egli è un popolo *che aspetta, e che mentre sta aspettando, viene calpestato, e la sua terra è devastata dai fiumi* che la inondano.

La Volgata, che nel ỳ. 2 traduce: *ad gentem convulsam et dilaceratam,* pone al ỳ. 7, *a populo divulso et dilacerato;* nell' ebreo sono le medesime espressioni nei due versetti, e la parola della Volgata, *convulsam,* potrebbe essere un error del copista per *divulsam,* che sembra esprimer meglio il senso dell' ebreo e meglio convenire al soggetto. La nazione giudea era una nazion *divisa* dopo la separazione delle dieci tribù, e *lacerata* dalle scorrerie de' suoi nemici.

La Volgata dice in appresso nel ỳ. 2, *ad populum terribilem, et post quem non est alius,* e parimente al ỳ. 7, *a populo terribili, post quem non fuit alius.* Il popolo giudeo era stato un popolo più terribile di tutti gli altri, per le vittorie che Dio gli aveva fatto riportare sopra i suoi nemici. L' ebreo può significare *ad populum terribilem, ex quo ipse fuit et ultra.* Il popolo giudeo era stato terribile fin dalla sua origine pei gran colpi con cui Iddio avea percosso in suo favore gli Egizii, e lo era stato parimente dopo per tutti i vantaggi che egli avea riportati sopra i Chananei e sopra gli altri suoi nemici.

La Volgata dice per ultimo nel ℣. 2, *ad gentem exspectantem et conculcatam, cujus diripuerunt flumina terram ejus*, ed al ℣. 7, *a gente exspectante, exspectante et conculcata, cujus diripuerunt flumina terram ejus*. La ripetizione della parola *expectante* nel ℣. 7 si trova anche nell' ebreo al ℣. 2, dove si potrebbe tradurre, *ad gentem exspectantem, exspectantem et conculcatam*. La nazion giudea era allora in aspettazione del soccorso del Signore, ed in questa aspettazione essa veniva calpestata da' suoi nemici; era simile ad una terra devastata dalle inondazioni di molti fiumi: i varii popoli che in diversi tempi si erano sparsi sulle terre d' Israele e di Giuda, erano come altrettanti fiumi, le cui acque le avevano inondate e devastate; l' esercito degli Assirii che copriva allora il regno di Giuda, era uno di questi fiumi che avevano disastrato questa terra: fu sotto questa stessa immagine che Isaia aveva predetto una tale irruzione, quando diceva: *Ecco che il Signore sta per condurre su questo popolo le violente e vaste acque di un fiume;* cioè *il re d'Assiria e tutta la sua gloria .... egli si spargerà nella terra di Giuda, e l' inonderà in modo che le acque giungano fino al collo* (1). Così tutti i caratteri del popolo a cui l' ambasceria è spedita dal re di Etiopia, convengono al popolo giudeo, al quale infatti Tharaca, re di Etiopia, aveva divisato di porger soccorso.

(1) *Isai.* VIII. 7. 8.

DISSERTAZIONE(*)

SOPRA

LA BELLEZZA DI GESÙ CRISTO

IN OCCASIONE DI QUESTE PAROLE D'ISAIA:

Egli non ha vaghezza nè splendore, e noi lo abbiamo veduto, e non era bello a vedersi; e noi non abbiamo inclinazione per lui.

(LIII. 2)

Parlando della bellezza di Gesù Cristo, nol si considera che come uomo. Diverse idee dei popoli intorno alla bellezza degli uomini; gusto generale su questo punto.

Il sommo rispetto e la profondissima venerazione che da tutti si deve alla umanità sacrosanta di Gesù Cristo ci obbligano a parlarne con una grandissima circospezione, comprendendo ben noi il pericolo che si corre in materia così delicata con dirne troppo, ovver poco: ma noi speriamo trattarla senza vulnerare il rispetto a lui dovuto, e senza offendere ciò che da noi richiede la religione. Parleremo di Gesù Cristo, come uomo, e considereremo meramente il suo corpo, comparandolo a quei de' mortali che stimansi belli o brutti, senza con tutto ciò intender mai di confonderlo con gli altri meschini figliuoli di Adamo, ben sapendo la dignità infinita della sua santissima umanità ipostaticamente unita alla persona del Verbo. Che se noi per un momento tiriamo un velo sovra l'esser suo di Dio, è unicamente a intento di considerare con più d'agevolezza la sua umanità, e non rimanere abbagliati dallo splendore della divinità, sempre da lei inseparabile.

Per quanta diversità di gusto e di sentimenti che osservisi tra i popoli in ordine a quel che fa la bellezza d'un uomo, evvi un certo gusto generale tra tutte le nazioni che ne decide; e questo gusto è un certo non so che difficilissimo a definirsi. Vi sono popoli che amano

(*) Questa dissertazione appartiene al p. Calmet.

nera la carnagione, altri bruna, chi olivastra e chi bianca; questi vogliono nasi lunghi e aquilini, quegline più corti e spianati; amano taluni gli occhi turchini, e gli altri neri. Ma tutti convengono che un uomo d'alta statura, e grosso a proporzione, d'un'aria maestosa e di tratto affabile; che abbia l'occhio grande e vivo, la bocca bene spartita, il color gentile e delicato, il portamento e l'andar franco e aggiustato; che sia di buona complessione e robusta, sarà sempre in ogni paese e tra tutte le nazioni quel che chiamasi *un bell' uomo;* che all'opposto un uomo contraffatto, di taglia inferiore alla mediocre, mal formato, d'aria vile, d'aspetto poco vantaggioso, d'andamento scomposto, di membra disadatte, e di volto rigido e disdegnoso, non passerà mai per bello in veruna parte del mondo. Ma senza avere tutti questi difetti, nè altresì tutte le qualità che formano l'uomo ben fatto, si può essere in un certo mezzo tra la bellezza e la deformità, e tale è lo stato in che si trovano la maggior parte degli uomini, i quali, senza piccarsi di bellezza, s'offenderebbero se deformi si nominassero.

Opinione di que' che credettero che G. C. fosse a rigor di termine il più bello tra i figli degli uomini.

Quei che bello pretesero Gesù Cristo, non crederono potergli dare sufficiente bellezza. Il salmista manifesta apertamente ch'egli è il più bello dei figliuoli degli uomini: *Speciosus forma præ filiis hominum* (1). Egli in vero era del più avventurato temperamento che possa mai darsi; niuna delle cause che potevano render deformi gli uomini s'incontrò nel suo concepimento, nè tampoco nella sua formazione, nè in nascendo, nè durante la sua vita, perciocchè visse con un'infinita moderazione e prudenza. Gli eccessi de' genitori, gl'incomodi della gravidanza e del parto, lo sregolamento dell'immaginazione d'una madre, influiscono non poco sopra il temperamento e la buona disposizione de' figliuoli. Gesù Cristo era figlio d'una madre vergine, sapientissima e pura, la cui immaginazione non poteva essere sregolata nè soggetta alle altre conseguenze del peccato originale. I nostri eccessi, le nostre infermità, mille non pensati accidenti rovinano la sanità, la complessione e la bellezza. In Gesù Cristo non vi fu niente di simile: dunque ei non poteva lasciar d'essere d'una beltà in tutto e per tutto straordinaria.

(1) *Psal.* XLIV. 3.

Dice s. Girolamo (1) che lo splendore che lampeggiava sul sacro suo volto, e la maestà della sua divinità che ridondava nella sua umanità, erano capacissimi di rapire a sè al primo aspetto i cuori di coloro che aveano la buona sorte di rimirarlo. *Certe fulgor ipse, et majestas divinitatis occultæ, quæ etiam in humana facie relucebat ex primo ad se videntes trahere poterat aspectu.* Scorgevasi ne' suoi occhi, dice altrove (2), un certo celeste fulgore, e la maestà divina davasi a conoscere sopra la sua faccia. Ed in vero (3), come mai avrebb' egli potuto tirare a sè sì prontamente i suoi apostoli? In qual guisa avrebbe gittato per terra coloro venuti per arrestarlo nell' orto, se non fosse apparso alcun che fuor del solito nella sua persona? Racconta s. Gio. Damasceno (4) che il re Abgaro, avendo spedito un pittore a oggetto di ritrar Gesù Cristo, fu costui sì fattamente abbagliato dallo splendore che sfavillava sopra il di lui volto, che si trovò astretto ad abbandonare la sua impresa; ma il nostro Salvatore, non volendo privare Abgaro di quanto la sua pietà desiderava, presa la tela del pittore, egli medesimo v' impresse, approssimandosela al volto, il suo ritratto, ed al re lo mandò.

Dice Niceforo (5) che s. Luca fece i ritratti del nostro Redentore, della sua santissima Madre e degli apostoli, e che per questa via le immagini loro si sono sparse per tutto il mondo; e nei seguenti termini ci espone la descrizione del ritratto di Gesù Cristo, come dagli antichi avevalo appreso (6): *Era egli bellissimo di volto, alto sette intere spitame*, cioè, sette piedi di dodici dita l'uno; *i suoi capelli tiravano al biondo; non erano molto folti, ma ricciuti alquanto o crespi. Nere erano le ciglia, e non formavano interamente un semicircolo. Aveva gli occhi grandi, vivi, e tendenti al giallo* (7). *Il naso lungo,*

(1) *Hier. in Matth* IX. — (2) *Ibid.* XXI. 12. 13. — (3) *Id. Ep. ad Princip.* — (4) *Damasc. de Orthod. fide* l. IV, c. 17. *Niceph. Hist. Eccl.* l. 2, c. 7. — (5) *Niceph.* l. 2, c. 43. Φασὶ δ' αὐτὸν πρώτιστον τὴν τοῦ Χριστοῦ εἰκόνα, καὶ τῆς αὐτοῦ θεοπρεπῶς τεκούσης ἔτι δὲ καὶ τῶν κορυφαίων ἀποστόλων, διὰ ζωγραφικῆς ἱστορῆσαι τέχνης, πἀντεῦθεν εἰς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην τὸ τοιοῦτον εὐσεβὲς, καὶ πάντιμον ἔργον ἐξενεχθῆναι. — (6) *Id. lib.* 2. c. 40. Ἡ μέν τοι διάπλασις τῆς μορφῆς τοῦ κυρίου ὑμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὡς ἐξ ἀρχαίων παρειλήφαμεν τοιάδε. Ὡραῖος μὲν ἦν τὴν ὄψιν σφόδρα. Τὴν γὲ μὲν ἡλικίαν, ἤτουν ἀναδρομὴν τοῦ σώματος ἑπτὰ σπιθαμῶν ἦν τελείων. Ἐπίξανθον ἔχον τὴν τρίχα, καὶ οὐ πάνυ δασεῖαν etc. — (7) Τοὺς δὲ ὀφθαλμοὺς χαροποὺς τίνας, καὶ ἠρέμα ἐπιξανθίζοντας. Εὐόφθαλμος δὲ ἦν, καὶ ἐπίρριν.

nera la barba e cortissima; ma portava lunga capellatura, non essendo passate mai le cesoie sopra la sua testa, e niun uomo mai la toccò, eccetto la sua santissima Madre, sin tanto che fu bambino. Il suo collo non era teso e sollevato, nè il suo portamento fiero ed orgoglioso, ma camminava colla testa alquanto chinata. La sua carnagione era a un dipresso del color del frumento (1). *Il suo viso non era tondo nè appuntato; ma, come quello di sua madre, un poco lungo, e a sufficienza rubicondo. Miravansi la gravità, la prudenza, la dolcezza e la clemenza dipinte sopra la sua faccia: in somma rassomigliava perfettamente la divina sua Madre.* Ecco l' idea che i Greci del decimoquarto secolo aveano della bellezza di Gesù Cristo. Ne parlavano essi secondo il lor gusto; e un uomo come sopra dipinto, nel paese loro era un bell' uomo.

S. Bernardo (2) punto non dubitava che Gesù Cristo non fosse di mirabil bellezza, dicendo che le turbe che seguivano questo divin Salvatore, mentre che predicava nelle città e castella, stavano legate alla sua persona per l' attrattiva delle sue grazie e per la dolcezza de' suoi discorsi; che la sua voce era tutta soavità, e il volto adorno di bellezza: *Adhærebant ei affatu pariter, et aspectu illius delectati. Cujus nimirum vox suavis, et facies decora.* Nel che ha imitato quasi parola per parola s. Giangrisostomo (3), il quale dice che i popoli erano come inchiodati al Salvatore in modo tenerissimo, non potendo saziarsi di vederlo e d' ammirarlo. Scrive altrove (4) che egli era tutto fornito di grazie, e che non poteva mirarsi senz' amarlo. E sopra il salmo XLIV, spiegando incidentemente il passo d' Isaia, nel qual leggesi che il Salvatore doveva comparire senza bellezza, dice: *Badate bene di non intender ciò della deformità del corpo; nè sia mai vero che noi lo prendiamo in questo senso* (5);

(1) Σιτόχροος δὲ, καὶ οὐ στρογγύλην ἔχων τὴν ὄψιν ἐτύγχανεν, ἀλλ᾽ ὥσπερ τῆς μητρὸς αὐτοῦ, μικρὸν καταβαίνουσαν. — (2) *Sermon.* I. *in Festo omnium Sanctorum.* — (3) *Chrisost. in Psal.* XLIV. Ἦσαν αὐτῷ προσηλωμένοι φιλοῦντες αὐτὸν, καὶ θαυμάζοντες καὶ ὁρᾷν εἰς αὐτὸν ἀεὶ βουλόμενοι. — (4) *Idem, in Matth.* VIII. *Homil.* 28. Οὐδὲ γὰρ θαυματουργῶν ἦν θαυμαστὸς μόνον, ἀλλὰ καὶ φαινόμενος ἁπλῶς πολλῆς ἔγεμε χάριτος. — (5) *Chrysost. in Psal.* XLIV. Οὐ περὶ ἀμορφίας λέγων, μὴ γένοιτο, ἀλλὰ περὶ τοῦ εὐκαταφρονήτου.

ma del disprezzo ch' ei fece di tutto ciò che il mondo stima, e della bassezza in cui volle comparire. Dice s. Basilio (1) che la divinità del bambino Gesù nella mangiatoia o nella culla si fece conoscere ai Magi; ch' ella risplendeva come a traverso d' un trasparente cristallo, ed era sensibile a chiunque avea purificati gli occhi del cuore.

Aelredo, abate di Reverby, dell' ordine di Cistello (2), nella diocesi d' Yorck in Inghilterra, nel dodicesimo secolo, rende testimonianza alla opinione che avevasi nel suo tempo in ordine alla beltà del Salvatore, dicendo che Gesù, d' anni dodici, essendo con s. Giuseppe e la santissima Vergine a Gerusalemme, siccome le schiere degli uomini andavano separate da quelle delle donne, affinchè ciascuno si potesse conservare nella conveniente purità per assistere alle sante cerimonie e partecipare ai sacrificii, il bambino Gesù andava ora in una ed ora nell' altra banda, non essendo ancora, attesa la sua età, obbligato al rigor della legge o del costume. La sua affabile bellezza e graziosissimo tratto gli guadagnavano tutti i cuori, ed ognuno stimavasi avventurato in possederlo, studiandosi ciascuno d' accarezzarlo, e trattenerlo in sua compagnia. Quando era con gli uomini, la sua ss. Madre credevalo con s. Giuseppe, e vicendevolmente s. Giuseppe lo credeva con Maria qualor non era con lui: e questa fu la cagione che non s' accorsero della sua assenza nel ritorno, se non dopo il primo giorno di cammino.

S. Lorenzo Giustiniano, primo patriarca di Venezia (3), che fiorì nel decimoquinto secolo, parla della bellezza di Gesù in questi termini: *Chi mai fu più bello di lui? Chi più moderato, o più saggio? Egli era onesto ne' suoi costumi, grave nel portamento, eloquente nel discorso,*

(1) *Basil. de human. Christ. gener. ad finem.* Ἐφάνετο γὰρ ὥσπερ φῶς δι' ὑαλίνων ὑμένων, διὰ τοῦ ἀνθρωπίνου σώματος ἡ θεία δύναμις, διαυγάζουσα τοῖς ἔχουσι τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας κεκαθαρμένους. — (2) *Aelred. Serm. seu tractatu de Jesu Duodenni, Dominica infra Oct. Epiph. Credo in illo speciosissimo vultu tantam gratiæ cælestis elegantiam refulsisse, ut omnium in se converteret aspectum, auditum erigeret, excitaret affectum. Cerne, quæso, quemadmodum a singulis rapitur, a singulis trahitur; senes osculantur, amplectuntur, juvenes pueri obsequuntur, etc.* — (3) *Laurent. Justinian. tract. de casto Connubio.*

circospetto nelle parole, severo in correggere, persuasivo nell' esortare, dolce nel conversare e venerabile nel modo dell' operare. I suoi sguardi erano pieni di bontà e di modestia; l' umiltà e la dolcezza a tutti rendevanlo amabile; le sue labbra erano a guisa di gigli, donde scaturiva il latte e il mele, e che spargevano parole di vita eterna. La sua bocca profferiva ciò che stava nascosto nel fondo del suo cuore: consolava gli afflitti, accendeva i tiepidi, risuscitava i morti, istruiva gl' infedeli, guadagnava il cuore di chiunque a lui si approssimava. Chi non sarebbe penetrato d' amore se avesse la bella sorte di veder camminare il Verbo fatto carne, la Sapienza incarnata, l' unico Figliuolo del Padre, conversante co' peccatori? Benchè quest' autore insista principalmente sulle qualità del cuore e dello spirito di Gesù, non lascia però di dare bastanti indizii per persuaderci che credevalo il più bello di tutti i figliuoli degli uomini. Finalmente la pratica di tutte le Chiese, che s' ingegnano di dipingerlo e rappresentarlo più bello che sia possibile, par che provi esser questo un sentimento universale, e venuto dalla tradizione dell' antichità, come le altre somiglianti opinioni, di cui non può mostrarsene l' origine.

Imperocchè non dobbiamo immaginarci che gli antichi abbiano trascurato di ritrarre Gesù Cristo, e rappresentarlo con un' esatta fedeltà. Noi sappiamo che il re Abgaro bramò d' avere il ritratto di questo Uomo-Dio, e già vedemmo ciò che a noi ne insegnano gli antichi. La donna guarita dal Salvatore dal flusso di sangue (1), fecegli ergere una statua in segno della sua gratitudine; e mostravasi ancora al tempo dell' imperatore Giuliano l' Apostata. L' imperatore Alessandro Severo (2), quantunque Pagano, teneva nella sua cappella domestica la figura di Gesù Cristo, con quelle delle false divinità e degli uomini illustri a' quali rendeva onori divini. Una donna cristiana della setta dei Carpocraziani (3) conservava l' immagine del Salvatore con quelle d' Omero e di Pitagora. Mostrasi anche presentemente a Roma il ritratto di nostra Signora tenendo in braccio il Bambino

(1) *Theophylact. in Lucam.* — (2) *Lampridius in Alexandro.* — (3) *Irenæus, lib. 1. ubi de hæresi Carpocract. Epiphan. de Hæres. lib. 1. Aug. de Hæres.*

Gesù, fatto, per quanto dicesi, per mano di s. Luca. Dunque non è punto incredibile che siasi conservata nella Chiesa una costante tradizione intorno alla forma di Gesù Cristo, la quale sino a noi siasi perpetuata.

Se una certa aria maestosa e autorevole, se una grazia in parlare e in persuadere, fanno parte della perfezione d'un uomo, non può dubitarsi che Gesù Cristo non possedesse in sommo grado simili qualità: l'Evangelo ce ne porge accertate prove nello scacciare che fece dal tempio i mercadanti e i cambisti [1]: Ei, che non aveva nè armi nè antorità, feceli uscire senza che avessero cuore di fargli la minima resistenza. Adunque ciò non poteva procedere se non dalla maestà della sua persona, e dallo splendore del suo volto, che introdussero lo spavento nell'animo di que' mercanti. Dee dirsi a proporzione lo stesso di quel che avvenne nell'orto, quando una squadra di soldati andò per catturarlo: egli tutti addietro rispinseli con una parola che loro disse [2]. Gli Ebrei avendo mandato gente per arrestarlo nel mentre che predicava alle turbe [3], niuno però ardì di stendere sopra di lui le mani, ma, ritornati a coloro da' quali erano stati mandati, dissero che giammai uomo non avea parlato come lui.

I più gran nemici di Gesù Cristo e della religione cristiana non gli obbiettarono in alcun tempo ch' ei fosse brutto; Giuliano l'Apostata, gli Ebrei, i Pagani non gli hanno fatto mai simigliante rimbrotto. Lo tacciarono bensì d'esser nato d'adulterio [4], d'essere un ignorante, e uomo senza studio, un mago, un seduttore [5], un furioso, un uomo posseduto dal demonio [6], un falso profeta, un operatore di falsi miracoli, un ghiotto ed un ubbriaco [7]. Gli Ebrei [8] hanno composte orribilissime istorie della sua nascita, della sua vita, de' suoi miracoli e della sua morte; ma niuno s'avvisò mai di fargli rimprovero alcuno intorno alla sua deformità e bruttezza: prova che in esso non trovavano fondamento ben minimo probabile per formare contra di lui consimile accusa.

(1) *Matth.* XXI. 12. *Joan.* II. 14. 15. — (2) *Joan.* XVIII. 6. — (3) *Ib.* VII. 44 *et seqq.* — (4) *Tertull. de Spectaculis*, c. 30. *Hieron. ep.* 1 *ad Heliodor.* — (5) *Cyrill. lib.* 5 *tom.* 1 *in Isai. Procop. in cap.* LIII. *Isai.* — (6) *Matth.* XI. 18. *Justin. Dialog. cum Tryph.* — (7) *Matth.* XI. 18. — (8) *Vide Toledot Jesu*, e Basnagio, *Hist. des Juifs*, *lib.* VI. c. 27. 28.

Se Gesù Cristo fosse stato deforme, gli evangelisti, gli apostoli, gli storici ecclesiastici avrebbon eglino tralasciato d'osservare questa circostanza? Ella era ben degna di considerazione. Essi che ci rappresentano sino gli abiti del Battista, e le minime particolarità del suo nascimento e di quello del Salvatore, che ci parlano della di lui morte, delle sue vestimenta tirate alla sorte, della sua tonaca inconsutile, della sua fatica, de' suoi viaggi, del suo cibo e del sonno, perchè non parlar d'una cosa assai più di rilievo ed importante?

Se Gesù Cristo fu deforme, lo fu o per elezione, e come Uomo-Dio e onnipotente; o per necessità naturale, come uomo nato da una madre vergine. Or non può dirsi nè l'una nè l'altra di queste due cose. Essendo opera dello Spirito Santo, non potè esser formato che perfettissimo. Gesù Cristo come uomo non potè eleggere la deformità, non giovando questa niente al suo disegno, anzi essendogli in certo modo di nocumento, perciocchè avrebbe con ciò potuto allontanare i popoli, e inspirar loro della disistima di sua persona; la qual cosa sarebbe stata direttamente opposta alle sue intenzioni e a quelle dell'Eterno suo Padre. Ei doveva tollerar le fatiche e i tormenti: bisognava adunque che fosse vigoroso e robusto. Doveva insegnare ai popoli, e tirarli a sè: dunque era necessario che fosse di un'aria insinuante, e di tratto affabile e manieroso; che parlasse agevolmente e con grazia, e che si cattivasse gli animi col suo aspetto e co' suoi sguardi.

S. Tomaso(1) ha molto ben dimostrato che Gesù Cristo aveva preso nella sua incarnazione i difetti comuni dell'umana natura: ch'erasi soggettato a soffrire la fame, la sete, la fatica, la necessità di dormire; ma che non aveva preso tutti i difetti particolari che s'incontrano negli uomini; come l'essere zoppo, cieco, malato, deforme, ec. Principalmente non ebbe mai quelli ch'erano opposti alle sue intenzioni. Or, come dicemmo, la deformità era di questo numero: egli adunque non ebbe mai simil difetto. Che se poi voglia dirsi che la prendesse per uno spirito d'umiltà e di penitenza, a fine di

(1) *D. Thom.* 3 *part.*, *q.* 14, *art.* 4.

soddisfare la giustizia di suo Padre, e per farci disprezzare col suo esempio la bellezza del corpo, in quella guisa che colla sua povertà ci ha dato quello di non curar le grandezze, le dovizie e la gloria, d'uopo sarà dire per la stessa ragione che dovette prendere tutte le nostre malattie, le debolezze nostre corporali, i nostri particolari difetti del corpo; ciò che è assurdo e ridicolo.

Non pretendesi già(1) che la bellezza di Gesù Cristo fosse una beltà mondana, effeminata, affettata, propria ad allettare gli occhi carnali, e ad inspirare passioni non buone: questo sarebbe stato uno scoglio e un difetto che non si sarebbe omesso di porre in mostra e di riprendere. Che non avrebbon detto i suoi nemici, vedendolo seguito da alquante donne, e parlando egli indistintamente a tutti, albergando in casa di Marta e Maddalena, e tollerando che una femmina gli lavasse con le sue lagrime i piedi, e coi suoi capelli glieli astergesse(2)? Che un' altra gli spandesse sul capo un vaso di preziosissimo unguento? Questo sarebbe stato un bel campo per tacciarlo di nudrire ree passioni, e di tirare le persone dell' altro sesso per la sua beltà. Contuttociò non leggesi che gli sieno stati fatti mai somiglianti rimprocci: adunque la sua bellezza era una venustà maschile, e dicevole alla sua età, al suo carattere e al suo ministerio; consistendo tutta nella giusta proporzione delle sue membra, nella maestà del volto, nel fulgore degli occhi, in un certo non so che, che inspirava il rispetto e l' amore a coloro che lo miravano e l' ascoltavano.

Ecco quanto adducesi di più plausibile per mostrare che Gesù Cristo fosse bello. Vi si aggiungono le apparizioni nelle quali si è dato a vedere a certe anime sante, apparendovi sempre con una bellezza tutta straordinaria e divina, e molto superiore allo stato e alla condizione comune degli uomini. Ma queste ultime prove non sono di gran forza, dovendosi porre un gran divario tra Gesù vivente in terra, e Gesù glorificato e regnante in cielo; senza contare che tali qualità di visioni dipendono assai sovente dalla immaginazione delle persone a cui succedono, vedendo ordinariamente le cose in una maniera conforme

(1) *Vavassor. de Forma Christi*, c. 3, *pag.* 100-101. — (2) *Matth.* XXVI. 7. *Luc.* VII. 37. 38.

alle loro prevenzioni, e alla disposizione in cui si ritrovano. Ora l' opinione la quale crede che fosse Gesù Cristo di una somma bellezza, è la più ordinaria e la più proporzionata al gusto del comune degli uomini, e massime delle persone divote e dedite all' orazione.

Opinione di quelli che hanno creduto che G. C. non avesse alcuna bellezza esteriore.

Il sentimento che sostiene che Gesù Cristo non fosse bello, è di gran lunga meno favorevole e popolare della testè esposta opinione. Pochi sono i Cristiani che non s' interessino a sostenere la bellezza del lor Salvatore, e che non sentano una qualche specie di sdegno, allorchè la veggono posta in controversia e rivocata in dubbio. Risuonano i pergami degli encomii dell' Uomo-Dio, il più bello de' figliuoli degli uomini, e pieni ne sono i libri spirituali e divoti. Forza però ci è confessare che le ragioni che s' oppongono alla bellezza del nostro Redentore, sono per lo meno altrettanto forti quanto quelle che per l' affermativa sopra vedemmo.

Parlando Isaia(1) del Salvatore del genere umano, così lo descrive: *Ecco che il mio servo sarà intelligente, sarà esaltato e ingrandito, e molto sublime. Come tu fosti lo stupore di molti, così il tuo aspetto sarà senza gloria tra gli uomini, e la tua faccia tra' figliuoli degli uomini. Questi aspergerà molte genti; dinanzi a lui staranno i regi a bocca chiusa: perchè quelli a' quali nulla fu detto di lui, il vedranno; e que' che non ne udiron parlare, lo contempleranno. Chi ha creduto a quello che ha udito da noi? E il braccio del Signore a chi è stato rivelato? Perocchè egli spunterà dinanzi a lui qual virgulto, e quasi tallo da sua radice in arida terra. Egli non ha vaghezza nè splendore, e noi l' abbiamo veduto, e non era bello a vedersi, e noi non avemmo inclinazione per lui. Dispregiato, e l' infimo degli uomini, uomo di dolori, e che conosce il patire. Ed era quasi ascoso il suo volto, ed egli era vilipeso, onde noi non ne facemmo alcun conto. Veramente i nostri languori gli ha egli presi sopra di sè, ed ha portati i nostri dolori; e noi lo abbiam riputato come un lebbroso, e come flagellato da Dio ed umiliato. Ma egli è stato piagato a motivo delle nostre iniquità, è stato spezzato per le nostre scelleratezze*, ec.

(1) *Isai.* LII. 13. 14. 15, *et* LIII. 1 *et seqq.*

Questo passo è altrettanto più forte quanto che riguarda Gesù Cristo letteralmente, al sentire concorde de' Padri e de' comentatori, e che non può farsene a verun altro l' applicazion letterale. In esso vien detto in distintissima foggia, ed è più volte replicato, ch' egli non aveva nè bellezza nè avvenenza, nè cosa che amar lo facesse e desiderare. L' Evangelo ci fa sapere che Maria Maddalena preselo per un giardiniere, anche dopo la sua risurrezione(1). Non leggiamo in niun luogo del Vangelo che fosse bello; pare all' opposto che gli evangelisti non abbiano avuta sì gran premura in descriverci le circostanze della sua trasfigurazione(2) se non per farci conoscere che vi comparve in uno stato diversissimo da quello in cui era solito d' essere.

Abarbanello(3) riconosce che il passo d' Isaia, secondo la lettera, disegna un uomo malfatto, deforme, malinconico e di fievole temperamento; ma nel tempo stesso dice che i savii del cristianesimo sostengono che il Cristo era bello, grazioso, amabile e ben fatto. Profitta costui di questa confessione per conchiudere che il passo non risguarda il Messia. Ragiona male, ma da buon Giudeo.

I più antichi Padri, la cui testimonianza in sì fatta materia debb' essere d' un grave peso, mentre allora la tradizione era più pura e più recente, e perchè ancora esistevano monumenti i quali potevano far conoscere se Gesù Cristo era bello, o no, perchè le statue od i ritratti formati allorchè vivea, potevano tuttavia sussistere: questi antichi Padri insegnano che Gesù Cristo non era bello. S. Ireneo dice(4) che Gesù Cristo come uomo era di forma non bella, passibile, salito sovra un somiere, abbeverato di fiele e d' aceto; ma che come Dio, egli è santo, ammirabile, consigliere, bellissimo, dio, forte, ec. *Homo indecorus et passibilis . . . . Dominus sanctus et mirabilis, consiliarius, et decorus specie.*

Obiettava Celso ai Cristiani(5), che Gesù Cristo era piccolo, mal fatto, e di nascita vile ed oscura. Tale era la voce comune d' allora. Inferivane Celso che Gesù Cri-

(1) *Joan.* xx. 15. — (2) *Matth.* xvii. 2. *Marc.* ix. 1. *Luc.* ix. 29. — (3) *Abarbanel. in Isai.* liii. — (4) *Iren. l.* 3, c. 19, *olim.* c. 21. — (5) *Origen. contra Cels. l.* vii. 76. Ἀλλὰ, ὥς φασι, μικρὸν καὶ δυσειδὲς καὶ ἀγγεννὲς ἦν.

sto non era Dio: imperocchè, diceva costui, se lo Spirito Santo risiedeva nel suo corpo, e s' egli veramente fosse stato d' una condizione trascendente l' umana, se ne sarebbero mirate vestigia nella sua taglia, forza e bellezza, nella sua voce, in un certo ascendente e in un' eloquenza che alla naturale esser dovea superiore. Ma Gesù Cristo non ebbe cosa alcuna di tutto ciò che il distinguesse dal rimanente degli uomini, e quindi egli non era Dio.

Rispose Origene (1), che per verità stava scritto che il corpo di Gesù Cristo non fosse bello; ma non già che fosse di bassa, oscura e dispregevole origine, nè che fosse piccolo, come voleva Celso; che Isaia aveva meramente profetizzato, che nel corso di questa vita il Salvatore non sarebbe stato distinto nè per la bellezza del volto, nè per le qualità straordinarie del corpo. Origene adunque confessava che Gesù Cristo non avea avuto nell' aria sua e nell' aspetto cosa che potesse farlo distinguere, e prendere per altro che per un semplice uomo.

S. Clemente Alessandrino (2), che visse avanti d' Origene, dice che il profeta Isaia ha chiaramente dichiarato che il Redentore sarebbe comparso in una carne senza bellezza. *Noi l' abbiamo veduto*, dice questo profeta, e *non aveva bellezza nè graziosità; il suo esteriore era al tutto dispregevole, e sembrava l' ultimo tra gli uomini.* Contuttociò, se la bellezza è un bene, *chi meglio meritavala del Signore? Ei non avea la bellezza della carne, che manifestasi agli occhi, ma bensì la vera bellezza e dell' anima e del corpo. La beltà dell' anima consisteva in fare a tutti del bene, e quella del suo corpo nella immortalità.*

(1) *Origen. contra Celsum lib.* VII. 76. Ὁμολογουμένως τοίνυν γέγραπται τὰ περὶ τοῦ δυσειδὲς γεγονέναι τοῦ Ἰησοῦ σῶμα, οὐ μὴν (ὡς ἐκτέθειται) καὶ ἀγεννές· οὐδὲ σαφῶς δηλοῦται ὅτι μικρὸν ἦν. Ἔχει δὲ ἡ λέξις οὕτω παρὰ τῷ Ησαΐᾳ ἀναγεγραμμένη προφητεύοντι αὐτὸν ἐπιδημήσοντα τοῖς πολλοῖς οὐκ ἐν ὡραίῳ εἴδει, οὐδὲ τινι ὑπερέχοντι κάλλει.
(2) *Clem. Alex. Pædagog. lib.* 3, c. 1. Τὸν δὲ κύριον αὐτὸν τὴν ὄψιν αἰσχρὸν γεγονέναι διὰ Ἠσαΐου τὸ Πνεῦμα μαρτυρεῖ· Καὶ εἴδομεν αὐτὸν, καὶ οὐκ εἶχεν εἶδος, οὐδὲ κάλλος· ἀλλὰ τὸ εἶδος αὐτοῦ ἄτιμον, ἐκλεῖπον παρὰ τοὺς ἀνθρώπους. Καὶ τίς ἀμείνων Κυρίου. ἀλλ' οὐ τὸ κάλλος τῆς σαρκὸς τὸ φανταστικὸν, τὸ δὲ ἀληθινὸν καὶ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος ἐνεδείξατο τὸ κάλλος· τῆς μὲν τὸ εὐεργετικὸν, τὸ δὲ ἀθάνατον τῆς σαρκός.

Dice altrove[1] che, giusta il pensier d' un filosofo, il savio è sempre bello, e che similmente può asserirsi che anche i giusti sono tali, quando anche fossero di corpo deforme, perocchè i loro costumi sono regolati e santi; applicando a questo sentimento il passo d' Isaia: *Il suo esteriore era al tutto dispregevole, e sembrava l' ultimo tra gli uomini*. In un altro libro dice che *il Capo della Chiesa è venuto in carne senza corporale bellezza per insegnarci ad innalzare i nostri cuori ad oggetti invisibili, e spogliati di materia*[2]. E inoltre: *Non è senza ragione che il Signore abbia voluto comparire in figura vile e dispregevole; ciò fece acciocchè l' uomo non s' attaccasse alla bellezza corporale, non mancasse di por mente alla parola di Dio, e non perdesse la stima delle cose spirituali e divine*[3].

S. Cirillo Alessandrino[4] aveva gli stessi sentimenti d' Origene e di s. Clemente. Ecco come si spiega su queste parole del salmo[5]: Egli è il più bello de' figliuoli degli uomini. *È indubitato*, dic' egli, *che ciò dee intendersi della bellezza che risiede nella natura, e nella gloria della Divinità, imperocchè niuno dirà mai che Gesù Cristo fosse glorioso nella sua carne, nè che siasene glorificato; perciocchè il mistero della sua incarnazione altro non è che umiltà e annichilamento, come lo scrive Isaia: Noi l' abbiamo veduto, e non era bello a vedersi, ec. . . . . E a fine che comprendessimo, che la carne paragonata alla Divinità è un niente, il Figlio di Dio volle darsi a vedere in una forma che non era in verun modo speciosa*[6].

Tertulliano[7] si esprime più chiaro che verun altro de' sopraccitati, insegnando in più luoghi, che nostro Signor Gesù Cristo non era punto bello di volto, e che appariva disprezzevole agli occhi degli uomini: *Vultu et aspectu inglorius*; che il suo esteriore non avea niente che gli conciliasse la considerazione e il rispetto: *Ne aspectu quidem honestus*[8]. E altrove: *Adeo nec humanæ*

(1) *Clem. Alex. lib.* I *Strom.* — (2) *Idem lib.* III. *Strom.* Αὐτὸς ἡ κεφαλὴ τῆς Ἐκκλησίας εν σαρκὶ μεν ἀειδὴς διελήλυθεν, καὶ ἄμορφος, εἰς τὸ ἀειδὲς καὶ ἀσώματον τῆς θείας αἰτίας ἀποβλέπειν ἡμᾶς διδάσκων. — (3) *Idem lib.* VI. *Strom.* — (4) *Cyrill. Alex. lib.* I *Claphyr. in Exod.* — (5) *Psal.* XLIV. 3. — (6) Ἐν εἴδει γάρ πέφηνεν ὁ υἱὸς τῷ λίαν ἀκαλλεστάτῳ. — (7) *Tertull. de Idolol.* — (8) *Idem advers. Judæos.*

honestatis corpus fuit, nedum cœlestis claritatis(1). Aggiugne, che quand' anche i profeti non ci avessero detto cosa alcuna della sua deformità e bassezza, i tormenti da lui sofferti, e le indegnità a cui venne esposto, bastantemente lo proverebbero. Chi sarebbe stato sì animoso di toccare neppure con la punta d' un dito un corpo che fosse comparso d' una forma straordinaria? Chi avrebbe ardito sputar sopra un volto che non l' avesse in certo modo meritato, e che non si fosse tirati addosso gli oltraggi per la sua viltà e la sua poca apparenza? *An ausus esset aliquis ungue summo perstringere corpus novum; sputaminibus contaminare faciem non merentem?* Gesù Cristo vuol essere concepito nel seno di sua Madre; v' attende umilmente il momento del suo nascere; s' avanza in età e cresce in grandezza a guisa d' un altro uomo; fatto grande, non si affretta a manifestarsi, anzi vuol fare in certo modo oltraggio a se stesso con la bassezza del suo esteriore: *Sed contumeliosus insuper sibi est*(2).

Riconosce s. Agostino(3) in Gesù Cristo una bellezza reale ed effettiva; ma non già nel suo corpo. Come uomo, non aveva formosità nè avvenenza; come Dio, era d' una amabil beltade: *Ut homo, non habebat speciem, neque decorem, sed speciosus forma, ex eo quod est præ filiis hominum.* E altrove: Egli è uno sposo specioso sì nella sua virtù, ma non già nella sua carne: *Et ipse sponsus, non carne, sed virtute formosus*(4). Aggiugne(5), che se gli Ebrei suoi persecutori avessero avuti occhi per discernere la sua bellezza, non avrebbero osato di mettere mai sopra di lui le loro mani: eglino ravvisavano solamente ciò che loro ne appariva al di fuori: *Nisi fœdum putarent, non insilirent, non flagellis cæderent, etc.* E in oltre(6): La deformità di Gesù Cristo è quella che vi rende belli. S' ei non avesse voluto apparir deforme, non avreste potuto ricuperare la bellezza che avevate perduta. Egli stava confitto in croce tutto sfigurato; ma la sua deformità faceva la nostra bellezza. Imitiamo adunque ed abbracciamo Gesù deforme in questa vita; abbracciamo la sua croce, gloriamoci ne' suoi patimenti, ec.

(1) *Tertull. lib. de Carne Christi.* — (2) *Idem de Patientia.* — (3) *Aug. in Psal.* XLIV. — (4) *In Psal.* CXVIII. — (5) *Ibid.* CXXVII. — (6) *Aug. Serm.* 20 *de Verbis Apost.*

Il medesimo Padre (1) concilia i due profeti Isaia ed il Salmista, il primo de' quali dice che il Cristo non aveva bellezza nè vennstà, e l'altro ch' egli era il più bello de' figliuoli degli uomini, sostenendo che il Salmista parla della sua Divinità e della sua uguaglianza col Padre; ma che Isaia cel rappresenta secondo la sna umanità. Ecco come questi due testi s' accordano. Che mai di più bello di Dio? Che di men bello d' un crocifisso? *Concordant ergo ambo pacifici. Quid est speciosius Deo? Quid deformius crucifixo?*

Noi qui non parliamo delle immagini tanto predicate, nè de' sudarii in cui mirasi rappresentata la faccia del Salvatore, nè dell' antica medaglia onde parla il padre Vavassor (2), ch' era stata mostrata al padre Sirmondo dimorante in Roma; per la quale appariva che il volto del Redentore era stato più rigido e severo che bello e grazioso. Simili monnmenti sono sospettissimi agli eruditi, e l' antichità giammai non gli approvò. I sudarii non possono passar per ritratti da cui possan cavarsi induzioni nè a favore nè a disfavore della bellezza di Gesù Cristo, non iscorgendovisi se non che lineamenti poco distinti, e molto superficiali, quand' anche fosse vero che tali reliquie venissero da sì rimota antichità, come pretendesi.

Da tutto il detto fin qui ne segue che i più antichi Padri credettero che Gesù Cristo non fosse bello: e questa era l' opinione de' primi fedeli. I Pagani ne facevan loro una specie di rimprovero; e i Cristiani non solo non se ne difendevano, ma anzi in certo modo se ne gloriavano. Era cosa più ammirabile e più divina, che Gesù Cristo, povero e dispregevole, siccome appariva agli occhi degli uomini, e sprovveduto affatto delle qualità che la nascita, l' industria, il credito e lo studio conferiscono agli uomini, potesse venire a capo di convertire un sì gran numero di persone, di seminare una dottrina cotanto celeste, e di fare nel mondo un cangiamento sì prodigioso, che se avesse avuto le grazie, la bellezza, l' eloquenza, lo studio e l' autorità, delle quali pretendesi ch' ei fosse fornito. Apollonio Tianeo con la sua beltà ed aria nobile, colla sua eloquenza, co' suoi prestigii, colla

(1) *Aug. Serm.* 95 *antehac ineditus*, n. 4. — (2) *Vavassor, de Forma Christi c.* 2, *p.* 91. 92.

sua industria, e co' suoi falsi miracoli, non giunse mai a comporre una dozzina di discepoli; e Gesù Cristo, senza bellezza ed eloquenza, ha convertito tutto il mondo con la forza della verità, coll' eccellenza della sua dottrina, e coll' evidenza de' suoi miracoli. Ecco ciò che avvalorava il ragionare de' primi Cristiani.

Fin dal tempo di s. Girolamo e di s. Giangrisostomo, come sopra vedemmo, si cominciò ad allontanarsi da quest' antica tradizione, e ne' successivi tempi l' opinione che attribuisce bellezza al Redentore, ha insensibilmente predominato. Contuttociò l' istesso s. Girolamo (1), nel medesimo luogo dove ammira lo splendore che lampeggiava nel volto di Gesù Cristo, e che ne fa risaltare gli effetti da quel ch' egli fece contro i mercanti che profanavano la Casa di suo Padre, non lascia di riconoscere che allora Gesù era sì vile e disprezzabile agli occhi degli uomini, che d' indi a pochi giorni fu preso e crocifisso da' suoi nemici; per la qual cosa dice, che considera quell' azione d' autorità che fece allora, come il maggior miracolo che il Salvatore operasse: *Mihi inter omnia signa quæ fecit, hoc videtur mirabilius, quod unus homo, et illo tempore contemtibilis et in tantum vilis, ut postea crucifigeretur*, ec. E s. Giangrisostomo, che ha parlato tanto onorevolmente di sua bellezza, confessa altrove (2) che la sembianza di Gesù Cristo era sì poco rispettabil e, e l' aria sua di sì poca sostenutezza, che donne di mala vita, pubblicani, e la feccia del popolo si appressavano a lui, e con intera libertà gli parlavano.

Dappoichè l' opinione la qual vuole che Gesù Cristo fosse il più bello de' figliuoli degli uomini è divenuta la dominante, non si lasciò di vedere di tempo in tempo scrittori che sono ritornati all' antica idea, spiegandosi intorno alla bellezza del Redentore come i Padri de' primi secoli. Michele Medina (3), che aveva assistito al Concilio di Trento, dice, che Gesù Cristo aveva una complessione proprissima d' un uomo saggio e studioso; e ag-

(1) *Hieron. in Matth.* XXI. — (2) *Chrys. in Homil.* XII *in cap.* I *Joan.* Οὕτω γάρ εὐτελὲς περιέκειτο σχῆμα καὶ κοινὸν ἅπασιν ὁ Χριστὸς, ὡς καὶ Σαμαρείτιδας γυναῖκας, καὶ πόρνας, καὶ τελώνας μετὰ πολλῆς τῆς ἀδείας θαῤῥεῖν αὐτῷ προσιέναι καὶ διαλέγεσθαι. — (3) *Mich. Medina, lib.* II, *de recta in Deum fide*, c. 7.

gingne che non bisogna fermarsi alla vana immaginazione di coloro che s' avanzano ad asserire senza prova veruna, che il Salvatore era il più bello di tutti gli uomini, donde inferiscono che fosse del più avventurato temperamento che possa mai dirsi; imperocchè tale opinione è fondata sopra alcuni passi della Scrittura, i quali debbonsi puramente intendere in un senso allegorico, ovvero che debbonsi esplicare della sua bellezza interiore e della sua Divinità. Ecco come ragiona Medina. Egli avrebbe potuto aggiungere, che l'esperienza fa ben conoscere che i bei volti e i coloriti i più vivi non sono sempre le prove d' un buon temperamento, e che all' opposto denotano un cattivo umore che domina.

Cornelio a Lapide, nel suo comento sopra Isaia (1), riconosce che Gesù Cristo non era d' una bellezza che tirasse sopra di sè gli sguardi degli uomini; ma che a giudicarne dalle apparenze era dispregevole: *Non erat aspectabilis; non habebat aliquid dignum aspectu, quod oculos aspicientium ad se traheret, sed erat despectus.* Aggiugne che la profezia d' Isaia, la quale dice che non era bello, si verificò nella sua persona finchè visse, e massime nella sua passione. Ben si sa che Rigault ha sostenuto questo sentimento nelle sue annotazioni sopra Tertulliano, e in una particolare dissertazione impressa in fine del suo s. Cipriano. S. Tomaso (2), o l' autore che citasi sotto suo nome, nel comento sopra Isaia, dice che Gesù Cristo aveva una bellezza, ma nascosta, attesa l' infermità di che era ricoperto. Egli avea grazia e avvenenza; ma coperto sotto il velo della povertà da lui abbracciata. Noi lo vedemmo, dice egli, rivestito d' un corpo mortale, nè punto aveva quell' aria di maestà e di grandezza che un antico attribuisce al re Priamo, dicendo che possedeva una maestà degna dell' imperio supremo.

Potrebbonsi parimente citare a favore di questo sentimento parecchi altri comentatori, come Grozio, Mariana ed altri. Eusebio di Cesarea (3), spiegando le parole del salmo XLIV, che portano: *Voi siete il più bello tra i figli degli uomini*, dice espressamente che non debbono

(1) *Cornel. a Lapide in Isai.* LIII. 2. — (2) *Thom. in Isai.* LIII. — (3) *Euseb. Cæsar. in psal.* XLIV. Ὁ δὲ ψαλμὸς κάλλος αὐτοῦ καλεῖ, οὐ τὸ τοῦ σώματος, ἀλλὰ τὸ τῆς ἀρετῆς.

intendersi della beltà corporale, ma dello splendore di sua virtù: imperocchè, soggiugne, Isaia non è punto contrario al Salmista, qualora dice: *Non avea nè bellezza nè splendore, ma il suo esteriore era spregevole*, ec.; e Teodoreto (1) dichiarasi ne' medesimi termini. S. Basilio (2) conviene che la bellezza attribuita a Gesù Cristo dal Salmista non consisteva nella giusta proporzione delle sue membra, nè tampoco nella beltà del suo aspetto; ma bensì nella sua natura divina. Tertulliano (3), s. Cirillo (4), s. Ambrogio (5), Isidoro Pelusiota (6), l' autore del Comento sopra i salmi sotto il nome di s. Girolamo (7), e la maggior parte degli altri, l' intendono nel medesimo senso.

Deesi adunque fare una gran distinzione tra il passo d' Isaia, che si deve intendere secondo la lettera, e che viene spiegato da parecchi antichi Padri, e da buon numero d' interpreti, d' un difetto reale di bellezza; ed il passo del salmo XLIV che a lui s' oppone, il quale, di consenso de' Padri e di quasi tutti gl' interpreti, dee intendersi in un senso mistico e figurato, e d' una bellezza puramente interiore, e fondata sulla divinità, sulla purezza e virtù del Salvatore; il primo può dedursi in argomento, ma il secondo non può adoperarsi se non nel senso figurato e morale.

Opinione che tiene una via di mezzo tra le due precedenti.

Ecco quanto ci sembra più plausibile per provare che Gesù Cristo non fu bello. Vediamo se si potesse trovare un mezzo tra la prima opinione che gli attribuisce beltà e grazie corporali, e quella che gliele ricusa.

V' è una certa beltà mondana, effeminata e carnale, che punto non conveniva a Gesù Cristo, e che può certamente asserirsi ch' ei non aveva, essendo questa troppo opposta a ciò che la Scrittura ci dice del divin Salvatore; alla sua vita povera, mortificata, penitente e laboriosa; alla sua qualità d' uomo di dolori, e di vittima destinata ad espiare colla sua morte i peccati del mondo. La leggiadria della sembianza, la grazia del volto, i

(1) *Theodoret. in psal.* LXIV. — (2) *Basil. in Isai.* V. Οὐ γὰρ ἐν ἁρμονίᾳ τῶν μελῶν, οὐδὲ ἐν εὐκρασίᾳ τινὶ τῇ ἐπανθούσῃ τῷ σώματι τὸ τερπνὸν ἔχοντι, ἀλλὰ μόνῃ τῇ διανοίᾳ, etc. *Vide et in psal.* XLIV. — (3) *Tertull. l.* III *contr. Marcion.* c. 17. — (4) *Cyrill. in Isai.* LIII, *et lib.* I *Glaphyr. in Exod.* — (5) *Ambr. ep.* I. *Class. ep.* 29 *ad Iren.* — (6) *Isid. Pelus. l.* III, *ep.* 130. — (7) *Hieronymiast. in psal.* XLIV.

vezzi, le maniere galanti, l'aggregato di tutto quel che rende un uomo amabile, grazioso, avvenente, secondo l'idea del mondo, non si trovavano accertatamente in Gesù Cristo; e volendosi far consistere in ciò la bellezza, si può francamente dire ch' ei bello non fosse. Egli non fece mai la minima cosa per acquistare, per conservare o per accrescere somigliante qualità di bellezza. Tutta la sua maniera di vivere era anzi più atta a scolorarla, a scemarla e a fargliela perdere, se l' avesse avuta, che a procurargliela. Ma se si volesse passare all' altra estremità, e sostenere che il Salvatore era deforme e mal fornito dalla natura, d' un' aria dispiacente, abbietta e senza pregio, di vile fisonomia e disprezzevole, di rigido accesso, di faccia austera, d' un tuono di voce aspro, rozzo ed ingrato, chi non sentirebbesi scandalezzato da somiglievol pittura, e chi non esclamerebbe contro il bestemmiatore, se avesse la temerità di parlare in tal guisa della sacratissima umanità del Figliuolo di Dio?

È dunque forza tenere ed osservare un dimezzo, e dire che Gesù Cristo non ebbe cosa che lo facesse distinguere, nè rispetto alla sua bellezza, nè in ordine alle qualità ad essa contrarie. Ei comparve al mondo come un altro uomo, non più grande nè più piccolo, non più bello nè più malfatto che all' ordinario. Egli avea verisimilmente la carnagione olivastra degli Ebrei di Palestina; poteva, secondo il padre Vavassor, aver l' aria guerriera e marziale de' Galilei (1). Ei non era di statura molto maggiore della mediocre; se fosse stato molto grande, Zaccheo non sarebbe stato obbligato a salire sopra un sicomoro per vederlo (2) e per distinguerlo tra la folla. Le descrizioni di Niceforo e d' altri simili non sono d' alcuna autorità. Le pitture, i sudarii, le medaglie stesse, non decidono a favore di sua bellezza nè della sua deformità. Non abbiamo pittura alcuna bene antica, descrizione veruna autentica, niun monumento accertato, che ci abbiano conservata la forma e la statura del corpo di Gesù Cristo. La statua eretta dalla Emorroissa, e quella che Alessandro, figliuolo di Mammea, conservava nella sua cappella domestica; il ritratto

(1) *Joseph. l.* III *de Bello*, c. IV. — (2) *Luc.* XIX. 2. 5. 8.

mandato da Gesù Cristo al re Abgaro; quello che Marcellina Carpocraziana mostrava e faceva adorare; tutto questo è rispetto a noi come non fosse, perchè non ne abbiamo più nulla, nè scrittore alcuno ce ne ha lasciata la descrizione.

La circostanza riferita da s. Giovan Damasceno e da Niceforo del lampeggiamento della faccia di Gesù Cristo, che impedì al pittore inviato da Abgaro di terminare il suo cominciato ritratto, è un po' troppo singolare per crederla senza alcuna prova. S. Girolamo e s. Giangrisostomo credettero che il fulgore del viso del Salvatore inspirasse rispetto a chi lo mirava, e rapisse a sè tutti i cuori. Ma se tale splendore fosse stato reale, donde mai il dispregio che ne avean gli Ebrei carnali, i quali di lui dicevano: *Non è costui figliuol di Giuseppe il legnaiuolo? I suoi parenti non sono eglino tutti tra noi* (1)? Se ei fosse comparso con una straordinaria speciosità, gli Ebrei ed i Romani avrebbono avuto ardimento di por le mani sopra il re della gloria (2)? I primi fedeli non mancavano al certo di curiosità per informarsi della effigie, dell' aria, della grandezza e della beltà di Gesù Cristo: contuttociò essi sono che ce ne hanno parlato nella forma la meno vantaggiosa. Se le figure del Salvatore, e i ritratti che si miravano allora, avessero avuto qualche cosa di sovrannaturale per la bellezza, o per la qualità a lei contraria, avrebber eglino omesso d' informarcene? È dunque forza conchiudere che Gesù Cristo non era d' una bellezza nè d' una deformità da farsi notabilmente distinguere.

Per questo la maggior parte de' Padri, di cui abbiamo riferite le parole per l' una e per l' altra opinione, fanno capo a questo temperamento, qualor più attentamente s' esaminano, e quando più precisamente s' esprimono; limitando (3) il detto d' Isaia: *Vidimus eum, et non erat aspectus,* al tempo di sua passione, nella quale comparve coperto d' ignominia, di percosse e di sputi. Lo spiegano

(1) *Matth.* XIII. 55. *Marc.* VI. 3. — (2) I *Cor.* II. 8, *et Aug. in psal.* CXXVII. — (3) *Theodoret.*, *Euseb.*, *Hieron. in Isai.* LII. LIII, *et Hieron. in ep. ad Principiam*, *de psal.* XLIV. *Chrys. in Matth.* VIII, *homil.* 28. *Cyrill. in Isai.* LIII. *Procop. in eumdem loc. Bern. Serm.* 26 *et* 28 *in Cantica.*

altri[1] della bassezza della sua vita, e della umiltà che conservò in tutte le cose. Confessa Origene[2] che Gesù Cristo, al dire della Scrittura, non era bello; ma sostiene con ragione, ch' ella non dice mai che fosse piccolo nè brutto; volendo bensì semplicemente dire che non fu mai di bellezza straordinaria: ed è questo il vero sentimento di Origene. S. Clemente Alessandrino è troppo forte, e Tertulliano eccede, allorchè parlano contro la bellezza del Redentore. Se allegassero prove di fatto, non si stenterebbe ad arrendersi alla loro autorità; ma le loro ragioni sono deboli, e nulla provano perchè troppo provano. Non è in niuna guisa credibile che Gesù Cristo scegliesse la deformità per giungere ai fini che si era proposto. Dunque non poteva essere di sua elezione la bruttezza, nè tampoco di necessità, come sopra osservossi.

S. Agostino e s. Bernardo hanno lodata la bellezza e la deformità di Gesù Cristo secondo varie riflessioni. Possono addursi i loro passi sì per l' uno e sì per l' altro senso, perchè l' uno e l' altro ha la sua verità; e può asserirsi che il Salvatore era bello paragonato a quei che hanno deformità naturali, o accidentali, e che non era posto al confronto di quelle beltà effeminate e mondane stimate dal secolo, delle quali se ne fa i suoi idoli. La Scrittura per l' una parte loda la sua bellezza, e per l' altra dice, che non era bello nè specioso. Dice il Salmista, ch' egli è il più bello de' figliuoli degli uomini; Isaia dice, che fu dispregiato, umiliato e sconosciuto. Sono eglino, al sentire di s. Agostino, a guisa di due trombe che rendono diversi suoni, ma è però lo stesso spirito che soffia tanto nell' una quanto nell' altra: *Illæ sunt duæ tibiæ quasi diverse sonantes; sed unus spiritus ambas inflat*(3).

(1) *Chrys. in psal.* XLIV. — (2) *Origen. contra Cels. lib.* VII. Οὐκ ἐν ὡραίῳ εἴδει οὐδὲ τινι ὑπερέχοντι κάλλει. — (3) *August. Tract.* IX *in epist.* 1 *Joan.*

DISSERTAZIONE

SOPRA

I RECHABITI(*)

Idea che dei Rechabiti ci dà la Scrittura.

Poco invero de' Rechabiti narraci la Scrittura; ma da quello che dice, ce ne porge un' alta idea. Questi erano uomini d' esemplarissima vita, di rigorosa astinenza, di somma ritiratezza, e d' un quasi totalissimo disinteresse; abitando alla campagna e sotto tende, non curando di stanziare nelle città; senza averi, senza terre, senza case, e senza determinato soggiorno, schivavano al sommo di trattare col mondo; e vengono riguardati come imitatori della vita de' profeti, e i modelli che si proposero gli Esseni e i Terapeuti tra gli Ebrei, e i Solitarii nella Chiesa cristiana(1).

Varietà di sentimenti circa l' origine dei Rechabiti.

V' è qualche divario di sentimenti intorno all' origine de' Rechabiti. Alcuni li fanno discendere dalla tribù di Giuda, come Teodoreto(2), il quale, supponendo che tutti quelli de' quali si legge il catalogo nel secondo capitolo del primo libro de' Paralipomeni, fossero della tribù di Giuda, ne concluse, che i Rechabiti, che vi si trovano, appartenessero parimente alla medesima. Ma d' altronde tenghiamo prove che i Rechabiti erano *Cinei* d' origine, e che, quantunque abitassero nella porzione di Giuda, non per questo erano di quella tribù.

Credettero altri(3) che fossero leviti, o pur sacerdoti, stando scritto in Geremia: *Che si vedranno sempre dei discendenti di Jonadab fedeli al servigio del Signore*(4).

(*) Questa dissertazione appartiene al p. Calmet.

(1) *Hieron. ad Paulin. ep.* 49 *alib.* 13. *Noster princeps Elias, noster Elisæus, nostri duces illi filii prophetarum qui habitabant in agris et solitudinibus... de his sunt et filii Rechab, qui vinum et siceram non bibebant, etc.* — (2) *Theodoret. in* 1 *Par. initio. Vide* 1 *Par.* II. 55. — (3) *Hegesipp. apud Euseb. hist. lib.* II, c. 23. — (4) *Jerem.* XXXV. 19.

Alquanti rabbini congbietturano che i Recbabiti, avendo sposate le figlie de' sacerdoti o de' leviti, i figli che da esse nacquero servissero nel tempio, come se fossero stati veramente del numero dei leviti. Ma se i Rechabiti servirono nel grado dei leviti, ciò non avvenne che per un privilegio e una particolarissima distinzione: imperocchè per niente contavasi l' esser nato solamente da una donna del sangue levitico, abbisognando, per essere annoverato tra i ministri del tempio, aver per padre un sacerdote, ovvero un levita.

Stimano altri(1) che i Rechabiti servissero nel tempio, non in qualità di sacerdoti o di leviti, ma bensì a guisa di semplici ministri, come i Gabaoniti (2), i Nathinei(3), e quei che nominati sono *i servi dati da Salomone* (4), i quali erano destinati a servire i sacerdoti e i leviti negli esercizii più laboriosi del tempio, come di portar l' acqua e la legna; essendo questi nel tempio quel che erano gli schiavi nelle case de' ricchi.

I Rechabiti avevano invero un impiego più sublime dei Gabaoniti e de' Nathinei; perciocchè cantavano le laudi del Signore (5); ma finalmente dipendevano sempre dai sacerdoti e dai leviti. Quando diciamo ch' erano cantori nella casa di Dio, noi parliamo giusta la Volgata, e secondo parecchi interpetri, che leggono: *Canentes, atque resonantes, atque in tabernaculis commorantes. Hi sunt Cinæi, qui venerunt de calore patris domus Rechab.* E l' ebreo si può tradur benissimo in questo senso. Ma da altri interpreti vien tradotto per: *I portinai, gli ubbidienti, ovvero i servi, e quei che abitano sotto le tende. Questi son quei che si chiaman Cinei, discesi da Chamath, capo della casa di Rechab*(6). L' ufficio di portinaio apparteneva ai leviti(7); ma potevano aver ministri inferiori, che li servissero e gli assistessero in questi ministeri; perocchè nel tempio v' erano, oltre i sacerdoti e i leviti, parecchi servi di minor grado, come si

(1) *Vide Sanct. et Cornel. ad Jerem.* xxxv. — (2) *Josue* ix. 27. — (3) 1 *Par.* ix. 2, *et* 1 *Esdr.* ii. 43. 58. 70; vii. 7. 24; viii. 20. — (4) 1 *Esdr.* ii. 55. 58; *et* 2 *Esdr.* vii. 57. 60; xi. 3. — (5) 1 *Par.* ii. 55. — (6) 1 *Par.* ii. 55. Hebr. juxta quosdam: *Janitores, et obedientes, et in tabernaculis commorantes: hi sunt Cinæi qui venerunt a Chamath, patre domus Rechab.* — (7) 1 *Par.* ix. 17; xvi. 38; xxiii. 5; xxvi. 1 *et seqq.*, *et* 2 *Par.* viii. 14; xxiii. 19.

disse: per esempio, Samuele, ch' era della tribù d' Ephraim[1]; Anna la profetessa, della tribù di Aser[2]; i Gabaoniti e i Nathinei[3], che neppure erano Israeliti, ma d' origine caldea. Tutte queste persone servivano nel tempio, ognuna nel suo grado, e nell' impiego che a lei veniva affidato.

Credono altri che i Rechabiti non fossero nè cantori, nè uscieri, ma scribi; e così traducono l' ebreo: *V' ebbero parimente le famiglie degli scribi, le quali dimoravano a Jabes,* cioè, *i Thirathei, i Semathei e i Sucathei, che sono i così detti Cinei, discesi da Chamath, capo della casa di Rechab*[4].

Singolare sistema del p. Bolduc intorno i Rechabiti.

S' immaginò Bolduc[5] sopra i Rechabiti il più straordinario sistema che mai possa pensarsi. Va egli a rintracciarne l' origine bene avanti il diluvio in Enos e nei suoi discendenti. Dopo il diluvio furono essi chiamati *Cinei,* poi *Cenezei,* indi *Ebrei,* o discendenti di Eber, poscia *Nazareni,* susseguentemente *Figli dei profeti,* e in ultimo *Rechabiti.* E donde procede loro questo nome di Rechabiti? L' etimologia n' è rimarcabile. Eliseo, avendo veduto il suo maestro Elia che saliva al cielo, gli disse: *Mio padre, mio padre, che sei il cocchio d' Israele e il suo conduttore*[6]. Il re Joas essendosi portato a visitare Eliseo, discepolo d' Elia, nell' ultima sua infermità, dissegli, piagnendo, le stesse parole: *Mio padre, mio padre, che sei il cocchio d' Israele e il suo conduttore*[7]. Questa frase, *cocchio d' Israele,* è così espressa nell' ebreo, *Recheb Israel*[8]. Ecco, secondo il p. Bolduc, l' origine del nome de' Rechabiti: *Figli dei due Recheb d' Israele,* de' due cocchii d' Israele, cioè d' Elia e d' Eliseo.

Giovanni gerosolimitano[9] scrive ch' erano discepoli d' Eliseo; e i libri de' Paralipomeni[10] dicono, secondo Bolduc, ch' erano discepoli d' Elia. La prova è singo-

(1) 1 *Reg.* I. 1, *et* III. 1. — (2) *Luc.* II. 36. — (3) 1 *Esdr.* VII. 7. 24, VIII. 20; 3 *Reg.* IX. 20. 21. — (4) 1 *Par.* II. 55. Hebr. juxta quosdam: *Cognationes quoque scribarum habitantium in Jabes, Thirathæi, et Semathæi, et Sucathæi; hi sunt Cinæi qui venerunt a Chemath, patre domus Rechab.* — (5) *Jacob. Bolduc. Capuc. de Ecclesia ante legem,* l. III, c. 16, *pag.* 472. 473. — (6) 4 *Reg.* II. 12. אבי אבי רכב ישראל ופרשיו — (7) *Id.* XIII. 14. — (8) רכב ישראל, *Currus Israel.* — (9) *Joan. Hier. de instit. Monach. cap.* 25. — (10) 1 *Par.* II. 55.

lare, e merita d' esser notata: *Ecco, dice la Scrittura, chi erano i Cinei, derivati dal calore del padre della casa di Rechab.* Chi è questo calore del padre della casa di Rechab, se non Elia, di cui sta scritto nell' Ecclesiastico: *Il profeta Elia comparve come un fuoco, e la sua parola fu a guisa d' un' ardente facella* (1)?

Non basta al prefato autore d' aver fatto derivare i Rechabiti dal cocchio d' Elia; ei fa discendere i *Farisei*, dai suoi cavalli. Que' medesimi già chiamati *Rechabiti*, furono poi nomati *Farisei*, per allusione al nome di *Pharascim*, i cavalli del cocchio d' Elia. I Farisei erano, secondo lui, veri Rechabiti, che s' astenevan dal vino. La prova che ne adduce si è, ch' essi rinfacciavano al nostro Salvatore che beveva del vino: *Homo vorax, et potator vini* (2). Gesù Cristo era della setta degli Esseni, e i suoi avversarii di quella de' Rechabiti, o Farisei, i quali mutarono frequentemente nome dopo la loro primiera origine sotto di Enos. Con somiglianti supposizioni tutto invero troverassi nella Scrittura.

I Rechabiti discendono dai Cinei. Chi erano i Cinei?

Ma la vera origine de' Rechabiti sono i *Cinei* (3), popolo poco numeroso che abitava in Arabia, o ne' paesi di Madian. Jethro, suocero di Mosè, e Hoab, figliuolo di Jethro, sono appellati *Cinei* (4). Avendo essi abbandonata la loro terra con le proprie mogli e figliuolanza, s' unirono nel deserto agli Ebrei, ed entrarono con essi loro nella Terra Promessa (5). Il lor soggiorno fu sulla spiaggia occidentale del mar Morto, nelle vicinanze di Engaddi (6), nella porzione di Giuda, di dove s' inoltrarono assai nell'Arabia; perciocchè al tempo di Saul s' erano uniti agli Amaleciti (7); e questo principe fe' saper loro di ritirarsi, acciò non restassero involti nell' eccidio di Amalec. Prima ch' eglino entrassero nella terra di Chanaan, albergavano sulla costa orientale, o meridionale del mar Morto, e tra i Madianiti; perciocchè Balaam teneva sotto gli occhi il lor paese essendo sulle montagne di Moab (8).

(1) *Eccli.* XLVIII. 1. — (2) *Matth.* XI. 19. — (3) *Ita Hebræi. D. Thom., Hugo, Liran., Dionys., Cornel., alii.* — (4) *Judic.* I, 16. — (5) *Num.* X. 29. — (6) *Judic.* I. 16. *De civitate Palmarum.* La città delle Palme sembra essere la stessa che Engaddi, chiamata altresì Hazazon-Thamar; in ebreo, *thamar* significa palma. — (7) 1 *Reg.* XV. 6. — (8) *Num.* XXIV. 21.

È presumibile che i *Cinei* in ebreo fossero gli stessi che i *Troglodyti* in greco, vale a dire, che significassero popoli, il domicilio de' quali fosse nelle caverne dei monti, o anche sotterra. Balaam così parla alla famiglia de' Cinei: *La tua abitazione è in un luogo forte, e poni il tuo nido entro la rupe; nondimeno, o Cineo, tu soggiacerai alle rapine e ai saccheggi, fintanto che l'Assirio ti abbia tratto in servitù* (1). S. Girolamo (2) ci descrive i popoli che sono al mezzogiorno della Giudea, a guisa de' Trogloditi stanziati nelle tane delle rupi, o in fosse sotterranee. Così pure li descrive Bellonio (3). Il nome loro di *Cinei* tanto ne insinua, divisando uomini annidati e come nascosti entro a nidi.

Laonde non dee recar maraviglia di vedere appropriar loro i vari nomi di *Cuscim*, di *Madianiti*, di *Cinei*, e di *Salmei* o *Salmonei*. Il caldeo li chiama sempre con questo ultimo nome. Essi non erano del sangue d'Israele, ma di quello di Cuseo, o di Madian, o anche di quello di Chanaan; perocchè si trovano nominati tra i popoli dei quali il Signore doveva dare il retaggio ad Abramo (4). Sephora, sposa di Mosè, è appellata Cuscita (5), e Jethro, suo padre, viene qualificato Cineo (6) e sacerdote di Madian (7). V' erano dei Trogloditi sulle coste del mar Rosso, del mar Morto, e in quasi tutta l'Arabia Petrea. Non avendo i Cinei case, nè stabile albergo, erano ora in un luogo ed ora in un altro; quando entro una rupe, e quando sotto una tenda, ovvero sotto un albero di palma. Heber il Cineo, al tempo di Barac e di Debora, alloggiava sotto i padiglioni in mezzo alla terra di Chanaan (8). Nel ritorno dal servaggio se ne veggono nelle vicinanze di Jabes di Galaad (9). Un

(1) *Num.* XXIV. 21. 22. *Robustum quidem est habitaculum tuum; sed si in petra posueris nidum tuum, et fueris electus de stirpe Cin, quamdiu poteris permanere? Assur enim capiet te.* Hebr.: *Robustum quidem est habitaculum tuum; et positus in petra nidus tuus; sed erit in combustionem, Cinæe, usquedum Assur captivum te abducat*, vel forte, *astutia Assur captivum te faciet.* Vedi ciò che è detto di questo testo, *Num.* XXIV. 22. — (2) *Hieron. in Abdiam* 1. *Omnis australis regio Idumæorum, de Eleutheropoli usque Petram et Ailam in specubus habitatiunculas habet: et propter nimios calores solis, subterraneis tuguriis utitur.* — (3) *Bellon. Observat. l.* II, *c.* 61. — (4) *Genes.* XV. 19. — (5) *Num.* XII. 1. *Æthiopissam* (hebr. *Cuscæam*). — (6) *Judic.* I. 16. — (7) *Exod.* III. 1. — (8) *Judic.* IV. 11 *et seqq.* — (9) 1 *Par.* II. 55. —

poco prima dell'assedio di Gerosolima per opera di Nabuchodonosor, stavano attendati vicini a questa città (1); e non entrarono in essa se non quando non poterono più stanziare sicuri alla campagna. Tutto questo ci dà a conoscere un popolo che viveva come fanno tuttavia i Saraceni, o gli Arabi Sceniti, senza città, senza case, e senza stabile domicilio. In tal guisa appunto vissero gli Ebrei per lo spazio di quaranta anni nel deserto, e i patriarchi tutto il tempo del loro pellegrinaggio nella Terra Promessa.

I Cinei adunque erano della progenie di Hobab, o di Jethro, suocero di Mosè, e il loro ordinario soggiorno, dopo l'ingresso degl' Israeliti nella Terra Promessa, fu nei contorni del mar Morto; non essendo distinti dagl' Israeliti se non per la campestre lor vita, e per la noncuranza ch' essi avevano delle città e delle case.

Formazione dell' istituto dei Rechabiti per opera di Jonadab, che visse al tempo di Jehu, re d'Israele.

Crederono alcuni (2) che Hobab, o lo stesso Jethro, fosse l'autore dell' istituto de' Rechabiti; che Rechab fosse uno de' suoi nomi; che Jonadab, cognito al tempo di Jehu, fosse suo figlio, vale a dire, secondo lo stile della Scrittura, uno de' suoi discendenti; che si scorgessero vestigie dell' osservanza dei Rechabiti nella persona d'Heber il Cineo, che abitava sotto i padiglioni, e nella cui casa non eravi probabilmente vino; perciocchè Jahel porse a Sisara per bevanda del latte. Sanzio va più avanti, e conghiettura che gli stessi Madianiti, nel numero de' quali erano i Cinei, e Jethro, seguissero quasi in tutto i costumi de' Rechabiti.

Serario (3) distingue due sorta di Rechabiti: gli antichi e i moderni. Quelli sono i successori immediati di Jethro, che viveano alla campagna, senza ferma dimora e senza averi, esercitandosi nelle pratiche della pietà e della virtù. Gli altri sono più recenti, e discepoli di Jonadab, uno de' discendenti di Jethro, e figlio di Rechab, il quale aggiunse qualche cosa agli antichi costumi dei Cinei. Giusta quest' ipotesi, d'uopo sarebbe far salire ben alta l'origine di sì fatta maniera di vivere. Ma comunemente si crede che Jonadab, figlio di Rechab (4),

(1) *Jerem.* xxxv. 10. 11. — (2) *Arias Mont. in Judic.* 1. *Vide Sanct. ad Jerem.* xxxv, *n.* 5. 6. 7. *Serar. Trihæres. lib.* III, *c.* 9. *Minerval. c.* 13. 14. 15. — (3) *Serar. loco citato.* — (4) 4 *Reg.* x. 15.

fosse il primo ad aggiugnere alla prisca foggia loro di vivere, quella di non ber vino e di non coltivare i campi, ma di contentarsi dei frutti della terra, e di quanto i loro greggi potevano provvederli per campare (1). Questo Jonadab viveva ne' giorni di Jehu, re d' Israele; e in quel tempo appunto dee collocarsi il vero cominciamento dell' istituto de' Rechabiti. *Jonadab, figlio di Rechab, nostro padre,* dicono essi, *ci comandò, e ci disse: Voi e i vostri figli non berrete mai vino; non fabbricherete case; non seminerete semenza veruna; non pianterete vigne, nè alcuna ne possederete. Ma bensì abiterete sotto le tende per tutta la vostra vita, affinchè viviate lunga pezza nel paese ove siete a guisa di forestieri.* Tale era la regola dei discendenti di Rechab: imperocchè, quanto alle altre famiglie de' Cinei, non avevano sì fatte obbligazioni, vivendo semplicemente alla foggia de' nomadi, senza casa e senza stabile domicilio, come parecchi altri popoli di que' contorni.

Jonadab, istitutore de' Rechabiti, era senza dubbio un uomo di grandissimo merito e di specchiata virtù; perocchè ebbe il credito di far accettare le sue regole ai suoi discepoli, il numero de' quali non era piccíolo in Israele e nella Giudea. Non si sa in che luogo facesse la sua più ordinaria dimora, non avendola ferma, non meno che i suoi settatori. Leggiamo ne' libri dei Re, che Jehu essendo stato suscitato da Dio per vendicare le ribalderie della casa di Achab, si portò in Samaria per farvi perire tutti i sacerdoti e i falsi profeti di Baal. Per istrada incontrò Jonadab, il salutò, e domandógli (2): *Il vostro cuore è desso così retto verso di me, come il mio lo è verso il vostro?* cioè, siete voi a parte de' miei interessi, e siete voi nel numero de' miei amici, come io sono in quello de' vostri? Jonadab risposegli ch' era tutto suo; ed in quel punto Jehu, stendendogli la mano, il fe' salire con esso lui sopra del proprio suo cocchio, e gli disse: *Venite meco, e siate testimonio dello zelo ch' io ho per il Signore.* In questa guisa condusselo in Samaria; ed essendovi giunto, Jehu diè morte a tutti que' che vi trovò della schiatta di Achab, e fe' perire tutti i sacerdoti di Baal.

(1) *Jerem.* xxxv. 6. 7. — (2) 4 *Reg.* x. 15. 16.

Storia dei Rechabiti, dalla fondazione del loro istituto fino al ritorno dalla schiavitù.

L'osservanza de' Rechabiti si mantenne in tutto il suo vigore per il corso di trecento e più anni, sino alla schiavitù di Babilonia. Sotto il regno di Gioachimo, re di Giuda, e l'ultimo (o piuttosto il quarto) anno (1) del suo governo, essendo venuto Nabuchodonosor ad assediar Gerosolima, i Rechabiti, non potendo più stare sicuri alla campagna, si ritirarono in città, senza però abbandonare il lor costume d'alloggiare sotto i padiglioni. Geremia (2), nel tempo dell'assedio, ebbe ordine dal Signore di portarsi a trovare i discepoli di Rechab, di menarli al tempio, di farli entrare in una delle cantine, ove custodivasi il vino pe' sacrificii, e di presentarne loro da bere. Il profeta eseguì tosto il comando, ed ai medesimi offerì vasi pieni di vino; ma essi risposero: *Noi non berremo già vino, perchè Jonadab, figlio di Rechab, nostro progenitore, ci ha vietato il berne; e fino a questo momento noi e le nostre consorti, i nostri figli e le nostre figliuole gli abbiamo ubbidito. E quando Nabuchodonosor venne nel nostro paese, dicemmo: Venite, entriamo in Gerosolima per sottrarci alla vista dell' esercito dei Caldei e de' Sirii; e dimorammo poscia in Gerosolima.*

« Allora il Signore fece udire la sua parola a Geremia, e dissegli: Ecco quel che dice il Signore, il Dio degli eserciti, il Dio d'Israele: Va, dì in mio nome al popolo di Giuda e agli abitatori di Gerusalemme: Non volete voi mai emendarvi, nè ubbidire alla mia parola? dice il Signore. Le parole di Jonadab, figlio di Rechab, hanno avuta tanta forza nell'animo de' suoi

(1) Nabuchodonosor assediò due volte Gerusalemme sotto il regno di Gioachimo, come osserva lo stesso p. Calmet nel suo comentario sopra Geremia, XXXV. 1; la prima volta nel quarto anno del regno di questo principe; e la seconda verso la fine del regno di questo stesso principe. Il p. Calmet crede che al tempo del secondo assedio avvenisse ciò che Geremia riferisce dei Rechabiti; e dichiara egli stesso, sul ỷ. 11, che ciò che lo determina ad intenderlo in tal maniera è quanto vien detto delle truppe de' Sirii unite allora a quelle de' Caldei, perciocchè nel 4.° libro dei Re, XXIV. 1. 2, è detto che Gioachimo, essendo rimasto quattro anni soggetto al re di Babilonia, si rivoltò, e che allora il Signore spedì contro lui le truppe de' Caldei, dei Sirii, dei Moabiti e degli Ammoniti che devastarono il paese di Giuda. Ma i Sirii poterono unirsi ai Caldei fino dalla prima spedizione di Nabuchodonosor; ed è assai verisimile che fin d'allora i Rechabiti fossero costretti ad entrare in Gerusalemme, che fu assediata e presa da questo principe nel quarto anno di Gioachimo: ciò che dà luogo a credere che fin d'allora avvenisse il fatto riferito da Geremia. — (2) *Jerem.* XXXV. 1 *et seqq.*

» figliuoli per obbligarli a non ber vino: a segno che
» non ne hanno sino ad ora bevuto per ubbidire al co-
» mando del loro progenitore. Ma io, che v' ho parlato,
» nè ho lasciato d' istruirvi per tempo, contuttociò non
» mi avete obbedito. Io vi mandai i miei profeti e i miei
» servi, e per bocca loro vi dissi: Convertitevi, e ab-
» bandoni ciascuno la corrotta sua vita; regolate meglio
» i vostri affetti e i vostri desiderii; non seguite gli déi
» stranieri e non gli adorate; e tuttavia non avete voluto
» ascoltarmi, mentre che i figli di Rechab hanno invio-
» labilmente adempiuto l' ordine dato ai medesimi dal lor
» genitore. Per la qual cosa ecco ciò che dice il Signor
» degli eserciti, il Dio d' Israele: Io farò cadere sopra
» Giuda e sopra Gerusalemme tutti i mali onde le mi-
» nacciai; perciocchè ho ad esse parlato, nè mi hanno
» ascoltato. Io le chiamai, e non mi risposero. E sus-
» seguentemente, dirigendo ai Rechabiti la sua parola,
» disse: Ecco ciò che dice il Signore: Giacchè voi
» avete obbedito al precetto di Jonadab, vostro padre, ed
» avete osservato le sue costituzioni, la stirpe di Jonadab,
» figliuolo di Rechab, non lascerà di produrre uomini che
» serviranno sempre nel mio cospetto ».

Si spiega in varii modi quest' ultima promessa: intendendola gli uni (1) dei gradi della giudicatura ne' quali si vuole che i Rechabiti fossero impiegati; altri (2) del perpetuo nazareato, a cui erano dedicati, come mostralo la loro astinenza dal vino; e altri (3) dell' ufficio di cantori, al quale si vuole che venissero destinati, conforme al testo latino del primo libro de' Paralipomeni (4). Ma l' opinione più seguita è, che in sequela di questa dichiarazione del Signore, i Rechabiti fossero ammessi nel tempio per esercitarvi l' uffizio di portinai sotto i leviti, ai quali di ragione appartenevasi questo impiego. Il genere della vita de' Rechabiti rendevali più atti a tal ministerio che non parecchi altri, perchè non entravano in veruna casa, nè dormivano sotto alcun tetto, ma sotto le tende. Quanto all' uso del vino, era esso proibito ai sacerdoti e ai leviti nella casa del Signore, mentre stavano nell' attuale servigio del tempio. La dichiarazione

(1) *Dionys. Carthus. in Jerem.* XXXV. — (2) *Cornel. a Lapid. in Jerem.* XXXV. — (3) *Sanctius, ibidem.* — (4) I *Par.* II. 55.

della volontà di Dio per bocca di Geremia era una ragione sufficiente per ammettere i Rechabiti in somigliévol sorta d' impiego, ancorchè non fossero del sangue levitico.

Essi pertanto non goderono lungo tempo la pace nelle loro funzioni. Presa Gerusalemme, il re Nabuchodonosor condusse a Babilonia una parte del popolo. Nel numero di questi schiavi furono Daniele e i suoi compagni, e verisimilmente i Rechabiti, leggendo noi in fronte del salmo LXX, ch' essi erano nel numero de' primi schiavi(1), cioè di quei ch' erano stati condotti schiavi sotto il regno di Gioachimo; perciocchè si conoscono tre schiavitù di Giuda sotto Nabuchodonosor: la prima regnante Gioachimo; la seconda sotto il regno di Jechonia; e la terza ed ultima sotto quello di Sedecia(2), Del resto, cade in acconcio d' osservare che il titolo del salmo LXX non si legge nel testo ebreo, nè tampoco nel caldeo, ma solamente nei Settanta, e nelle versioni che gli hanno seguiti. S. Girolamo(3) l' intese, come se questa prima schiavitù fosse quella ch' eglino soffrirono lasciando la libertà della campagna per racchiudersi nella città di Gerosolima, allorchè Nabuchodonosor si portò ad assediarla: *Hanc primi captivitatem sustinuisse dicuntur, quod post solitudinis libertatem, urbe quasi carcere sint reclusi*(4).

(1) *Psal.* LXX. 1. *Filiorum Jonadab, et priorum captivorum.* — (2) Abbiamo creduto opportuno di dover ritoccare questo articolo, nel quale il p. Calmet è caduto in qualche contraddizione con sè stesso; poichè dopo aver detto, secondo la sua prima ipotesi, che Gerusalemme essendo stata presa, e Gioachimo posto a morte, il re Nabuchodonosor stabilì Jechonia che imitò l' empietà di Gioachimo, e regnò soltanto tre mesi e dieci giorni; che avendo Nabuchodonosor attaccato di nuovo Gerusalemme, prese questa città, tolse tutti i più ricchi vasi del tempio, fece condurre a Babilonia il re e tutti i principali del popolo, non lasciando nel paese che i più poveri; e che del numero di questi schiavi furono Mardocheo ed Ezechiele, *e probabilmente i Rechabiti;* egli aggiunge tosto, *poichè noi leggiamo in testa al salmo* LXX *ch' essi erano del numero dei primi schiavi;* ciò che è contrario alla sua prima ipotesi; poichè *i primi cattivi* furono quelli presi sotto il regno di Gioachimo, nel quarto anno di questo principe, come lo riconosce lo stesso p. Calmet nell' argomento ch' egli ha posto in fronte al salmo LXX, ove, distinguendo le tre cattività che noi abbiam qui distinte, e seguendo l' opinione stessa da noi seguita, dice che *i Rechabiti entrarono in Gerusalemme poco prima che Nabuchodonosor prendesse la città a Gioachimo*, e che *per conseguenza essi poterono essere del numero dei primi schiavi condotti a Babilonia.* — (3) *Hieron. ad Paulin.* t. IV. col. 565. — (4) *Jerem.* XXXV. 11.

Seguito della storia dei Rechabiti, dopo il ritorno dalla cattività fino alla rovina di Gerusalemme per opera dei Romani.

Ma sia alla prima, o all' ultima schiavitù, è indubitato che i Rechabiti vennero trasportati come gli altri a Babilonia, e che ne ritornarono co' figliuoli di Giuda, come apparisce dal primo libro de' Paralipomeni, in cui leggiamo che *la prosapia degli scribi, che dimoravano in Jabes, nominati portinai, ubbidienti e abitanti sotto le tende, sono i Cinei, discesi da Chamath, padre della casa di Rechab*(1). Continuarono verisimilmente dopo il lor ritorno ad esercitare nel tempio le stesse funzioni che vi facevano avanti la servitù. Ma non si sa il perchè stanziassero in Jabes, città di Galaad, di là dal Giordano.

Si dubita ancora se nel passo de' Paralipomeni il nome di *Jabes* significhi una città. L' autore delle ebraiche Tradizioni sopra i Paralipomeni crede che denoti un uomo, e un famoso dottore, seguito dai Cinei, e che era stato lor maestro nella scienza della legge. Trovasi un uomo illustre col nome di *Jabes* nel capitolo IV, versetti 9 e 10 del medesimo libro. Credettero alcuni(2) che questo Jabes fosse quell' Othoniel medesimo che, secondo gli Ebrei, era il precettore e il maestro dei Cinei o de' Rechabiti.

Comunque ciò sia, dopo il ritorno dal babilonese servaggio non vien più parlato nella Scrittura de' Rechabiti, e pochissimo negli altri libri che ci rimangono. Giuseppe non ne dice un minimo che, quantunque riferisca ciò che dicemmo di Jehu e di Jonadab, suo vecchio amico, che il fe' salire nel suo cocchio per condurlo a Samaria. Egesippo, citato da Eusebio(3), racconta, che mentre guidavasi s. Giacomo al supplizio, uno dei sacerdoti della stirpe de' Rechabiti, sgridò gli Ebrei, che volevano lapidarlo, dicendo loro: *Che mai andate a fare? Il giusto prega Iddio per voi.* Questa circostanza di *sacerdote figliuolo*, o discendente di *Rechab*, si legge appresso Rufino, e in tutti i greci esemplari. Scaligero e alcuni altri(4) l' hanno impugnato; e fa di

(1) 1 *Par.* II. 55. — (2) *Petr. Martyr. in Judic.* 1. *Rodolph. Hostinian. de Origine Monachatus*, c. 7. *Vide Serarii Minerval.* c. 21. — (3) *Hegesipp. apud Euseb. Hist. Eccles. l.* II, c. 23. Εἷς τῶν ἱερέων τῶν υἱῶν Ρεχὰβ, υἱοῦ Ραχαβείμ, τῶν μαρτυρουμένων ὑπὸ Ἱερεμίου τοῦ Προφήτου. *Vide Valesii not. in hunc locum.* — (4) *Scalig. animadv. Euseb. et in Elencho trihæresii cap.* 25. *Cornel. a Lapid. in Jerem.* XXXV.

mestieri convenire che tale espressione non è esatta. I Rechabiti non erano nè sacerdoti nè leviti. Ma forse Egesippo ha voluto semplicemente dire che un Rechabita, ministro o portiere del tempio, aveva ciò detto. Egli attribuì abusivamente il nome di *sacerdoti* a tutti quei che servivano nella casa del Signore, senza distinguere i loro diversi uffizii, gradi, o funzioni; o pure quel sacerdote seguiva l' istituto de' Rechabiti, benchè non fosse del lor lignaggio: imperocchè punto non dubitasi ch' essi non avessero nell' antica legge degl' imitatori(1), come ne hanno avuti sotto la nuova nelle persone de' religiosi e dei solitarii.

Stimano alcuni che gli *Assidei*, de' quali è fatta menzione nel tempo de' Maccabei(2), fossero i successori e gl' imitatori de' Rechabiti. Ma noi siam persuasi che gli Assidei fossero in assai maggior numero dei Rechabiti. Il nome d'*Assideo* si dava a chiunque faceva una speciale professione di pietà e di virtù; e in questo senso trovasi di frequente nel testo ebreo de' Salmi e de' Paralipomeni. E chi ardirebbe sostenere che tutti quelli che consacravano la loro vita agli esercizii della religione, seguissero l' istituto de' Rechabiti? Altri(3) li confondono con gli Esseni; ma il genere loro di vita è troppo dissimile. Vivevan gli Esseni alla campagna, occupati a coltivare la terra(4); non possedevano in proprio averi, e tutto mettevano in comune; non aveano moglie, nè tenevano schiavi; facevano al tempio le loro obblazioni, ma non vi sacrificavano, essendo le loro cerimonie più pure e più sante che non quelle del comun degli Ebrei. Facevano eziandio a parte i loro sacrifizii; aveano uffiziali che si prendevano cura delle loro entrate, distribuendole ai medesimi secondo il bisogno d' ognuno. Non soggiornavano tutti in una certa città, ma stavano dispersi in parecchi luoghi, dove accettavano i loro fratelli in una perfettissima unione. Or tutto questo è contrario all' istituto de' Rechabiti, che, come sopra vedemmo, avevan moglie e figli, non coltivavano nè pos-

(1) *Vide Theodoret. in Jerem.* XXXV, *ult. Hugo in eumdem loc.* — (2) 1 *Mach.* II. 42; VII. 13, *et* 2 *Mach.* XIV. 6. — (3) *Ita ex Nilo et Suida, Serar. lib.* III *Tribæres. cap.* 9. — (4) *Joseph. Antiq. l.* XVIII, c. 2; *et de Bello l.* II, c. 2.

sedevano alcuna cosa di proprio, e non dimoravano nelle città ovvero nelle case. Erano poi sì alieni dal fare separatamente le lor cerimonie, e fuor del tempio, che molti di loro esercitavano ancora l' uffizio di portieri nella casa del Signore. Giuseppe non dice che gli Esseni avessero avversione al vino, come l'avevano i Rechabiti, giusta le leggi del loro istituto.

Testimonianza sospetta del viaggiatore Beniamino circa lo stato dei Rechabiti nel dodicesimo secolo dopo G. C.

La storia non c' informa di ciò che avvenne dei Rechabiti nell' ultima guerra degli Ebrei, e dopo la presa di Gerusalemme fatta dai Romani. Il viaggiatore Beniamino attesta che vide a Theima un gran numero di Rechabiti, ai quali assegna un grande e vastissimo paese, di cui sono padroni. Ma questo autore è poco esatto, e potrebbe ben essere che ci volesse spacciare imbuondato ciò che dice de' suoi pretesi Rechabiti. Ecco le sue parole (1):

« Da Pundebita, sull' Eufrate, andai nel paese di » *Seba*, oggi detto *Alimano*, avendo a settentrione la » terra di *Sennaar*, con cui confina. Dopo ventun giorni » di cammino nelle solitudini, giunsi nella regione ove » dimorano gli Ebrei nominati *figli di Rechab*, in altro » modo, *popolo di Theima*; imperocchè Theima è il » principio del loro Stato, di presente sotto il governo » del principe *Hanano*. La città di Theima è grande » e popolatissima; il territorio ha per lungo venti giorni » di cammino tra le montagne settentrionali, ed è seminato di buone e forti città; non obbedisce ad alcun » principe straniero. Gli abitatori di questo paese fanno » delle scorrerie nelle terre dei loro convicini, e anche » de' popoli lontani che abitano quelle solitudini; gli » Arabi, loro confederati, fanno lo stesso: essendovi » degli Arabi che abitano sotto le tende, i quali, non » avendo stabile domicilio in tutto il paese di Alimano, » vanno a saccheggiare le terre dei lor confinanti. Quanto » agli Ebrei, di che or ragioniamo, coltivano i campi e » pascolano le greggi, avendo un buono e spazioso terreno; danno la decima di tutte le loro entrate pel » mantenimento dei discepoli de' savii, che attendono di » continuo alla predicazione, e per l' alimento dei Fari-

(1) *Benjamin, Iter. pag.* 75. 76.

» sei, che piangono la sventura di Sion e la caduta di » Gerosolima; non usano mai vino nè carne, vanno » sempre vestiti di nero, non hanno altro domicilio che » gli antri e le spelonche; digiunano quotidianamente, » salvo che il sabato; e dediti sono incessantemente al- » l' orazione, per ottenere da Dio la libertà e il ri- » torno dalla servitù d' Israele.

» Tutti gli altri Ebrei di Theima e di Thelima por- » gono al Signore le stesse suppliche, e sono da cento- » mila nomini, avendo per principe *Salomone,* fratello » d'*Anano,* di cui parlossi; tutti e due del reale lignag- » gio di Davide, come provalo la genealogica loro isto- » ria che conservano. Vanno ordinariamente vestiti a » gramaglia, con abiti laceri, e digiunano quaranta giorni » per tutti gli Ebrei che sono schiavi. La provincia com- » prende intorno a quaranta città, dugento borghi e » cento castelli. La capitale è Thenai, e il numero degli » Ebrei che abitano nella provincia è di trecentomila o » circa. La capitale prefata è cinta di buone mura, che » racchiudono entro la città dei campi, ove si semina » in abbondanza del grano, avendo quindici miglia per » lungo, e altrettante per largo (cioè, cinque leghe di » diametro, e circa quindici di circonferenza); e mirasi » in essa il palagio del principe Salomone con vaghi » amenissimi giardini ». Ecco quale si è il paese dei Rechabiti, secondo il viaggiatore Beniamino, testimonio oculare, che vivea nel duodecimo secolo.

Si ha notizia della città di *Thema* in Arabia, fondata verisimilmente da Thema, figliuolo d' Ismaele (1). Giob ne fa menzione (2), come pure i profeti Isaia (3) e Geremia (4); ma non si ha prova veruna che tale città sia della grandezza di che ragiona Beniamino, nè che sia il soggiorno de' Rechabiti. Niun altro che Beniamino ne fa parola; e una città, uno Stato di tanta importanza non sarebbe incognito ai giorni nostri. Noi stimiamo che sarà posto negli spazii immaginarii il paese di Theima, che ha di lunghezza venti giorni di cammino, ed è governato da principi sovrani che comandano a quaranta città, a dugento villaggi, a cento castella, e a trecento-

(1) *Genes.* xxv. 15. — (2) *Job* vi. 19. — (3) *Isai.* xxi. 14. *Terram Austri* (Hebr. *Terram Thema*). — (4) *Jerem.* xxv. 23.

mila Ebrei. Sarebbe in vero stranissimo che sì bel paese fosse incognito ai nostri storici, ai nostri geografi e ai nostri viaggiatori, salvo che queste città e questi Rechabiti non siano stati distrutti ed esterminati dal duodecimo secolo in qua. Il genere di vita di tutto quel popolo, gli abiti, la professione, sono altresì contrassegni che rendono poco credibile quanto il prefato autore ne riferisce. Può creder ciascuno quel che giudicherà conveniente; noi non decidiamo; ma rimarremo nel dubbio sino a nuove prove dell'esistenza dei Rechabiti nella nazion degli Ebrei de' nostri giorni, o anche tra quei del duodecimo secolo.

DISSERTAZIONE

SULLA

ROVINA DI BABILONIA

DEL SIG. DI SANTA-CROCE

I profeti ebrei possono essere considerati come storici, come poeti, come filosofi e come oratori. Sotto il primo aspetto noi esamineremo la narrazione di Isaia intorno alla ruina di Babilonia, e vedremo come la profezia rischiari la storia e le serva di supplemento, e la storia giustifichi la profezia e ne dimostri l'adempimento. Tutti i profeti furono dotati di una forte e viva immaginazione, qualità essenziale in un poeta; e con questa colpiscono l'animo e muovono il cuore: la grandiosità delle loro idee, l'arditezza del loro stile, la forza delle loro espressioni, la ricchezza dei loro paragoni, l'abbondanza di tutte le loro figure ci traggono all'ammirazione, e stampano negli animi nostri un'impressione profonda ed indelebile. Il primo fra loro è Isaia, i cui scritti sorpassano di gran lunga i capolavori dell'antichità (1). Di che non gli è debitore Racine ne' suoi bei cori di Esther e di Athalia? E fors'anche senza di lui, il maraviglioso di Milton non sarebbe che stravaganza. Solamente lo spirito di Dio potè sublimar sì alto i profeti, e la loro sublimità è in essi una prova d'inspirazione: la fiaccola del loro genio fu accesa dai raggi della Divinità che gli

(1) Eschilo è certamente il poeta antico la cui maniera di scrivere si avvicina in molti passi più d'ogni altro a quella dei profeti; Pindaro e Omero stesso hanno modi ed immagini che ce li richiamano; ma Mosè ne' suoi due cantici, Giobbe, Davide, Isaia, Geremia, Abacuc, ec., non possono venir paragonati agli autori profani, se non per far sentire tutta l'inferiorità di questi; ed è veramente nei loro scritti che la poesia assume un linguaggio divino.

illumina; e dal conoscimento degli attributi di lei essi prendono tutta la loro forza; onde non riusciva ad essi malagevole l' esser grandi filosofi. Quante salutari lezioni non diedero essi ai popoli ed ai re! Minacciano del continuo i ricchi ed i potenti, quelli che spogliano la vedova e l' orfanello del loro retaggio, gli empi che insultano alla pazienza del Signore, i giudici iniqui, e specialmente quei falsi sapienti, organi della menzogna, i quali, al dir d' Isaia (1), danno al vizio il nome della virtù, ed alla virtù il nome del vizio; ed abusando dell' impero che hanno sugli animi, scambiano le tenebre colla luce, e la luce colle tenebre. Questo non è già il linguaggio dell' orgoglio, finto ed interessato; esso appartiene esclusivamente alla libertà, franca e coraggiosa: i profeti l' ebbero sempre per guida, e la loro morale fu eziandio così pura, come la fonte donde essa emanava. Mandati da Dio, annunziavano la parola in suo nome, o scrivevano come egli dettava loro, sopra tavolette, che venivano poscia esposte al pubblico. Essi erano dunque veri oratori, e membri essenziali della teocrazia. Quando mai l' eloquenza fu così veemente; quando mai ebbe tanta sublimità, ed un carattere sì bello? Sembra che la loro voce risuoni ancora alle nostre orecchie; noi siamo colpiti di spavento, e crediamo di leggere la nostra sorte in quella di Giuda e di Israele. Tutta l' arte degli oratori profani non giunge a produr quest' effetto; essi lusingano affin di sedurre, o di ingannare; i profeti minacciavano affin di correggere e di condurre al pentimento; talvolta consolavano o colla promessa del Messia, o colla speranza di un più felice avvenire: allora essi cessavano d' essere terribili, ed il mele scorreva dalle loro labbra; rendevano animata tutta la natura, e la facevano prender parte alla loro gioia. Le foreste stesse della Giudea applaudiscono al ritorno di quegli abitanti liberati da una lunga e dura schiavitù. « Lungo il loro » cammino, dice il Signore per bocca d' Isaia, nel luogo » dell' umile cespuglio alzerassi l' abete, e nel luogo del- » l' ortica crescerà il mirto; e questa gloriosa liberazione » sarà un eterno monumento di mia onnipotenza (2) ». Così

(1) *Isai.* V. 20. — (2) *Id.* LV. 12. 13. *Vide* XXXV. 6. 7; XLI. 18. 19 *etc.*

l'oratore ritorna ad esser poeta; ma a noi qui non è dato di esaminarlo che sopra un punto storico.

Le antiche profezie della Scrittura, giusta l'espressione dell'illustre Bossuet, non erano che la storia scritta anticipatamente. In fatto, essendosi esse adempiute, diventarono, per riguardo a noi, altrettanti monumenti, i quali, posti a confronto colle testimonianze sparse degli autori profani, diffondono molta luce sui destini delle nazioni e delle città le più celebri dell'antichità. Il saggio e laborioso Vitringa spera d'avere più d'ogni altro saputo trar partito da questo paragone nello spiegare il testo d'Isaia (1); nè gli si può certamente negar questa giustizia; ma egli non esaurì la materia, e ciò che spetta alla rovina di Babilonia, dimanda ancora molti schiarimenti. Avanti di darli, ascoltiamo prima il profeta.

« Quella superba regina delle nazioni (2), Babilonia, » l'orgoglio de' Caldei, da Jehova sarà abbattuta. Ella » avrà la stessa sorte di Sodoma e di Gomorra. Rimarrà » deserta per sempre, e trascorreranno le generazioni, » senza che trovi abitanti. Essa ormai più non offrirà nè » asilo agli Arabi erranti, nè ombra allo stanco pastore; » ma le sue ruine saranno il covile delle bestie selvagge » e dei serpenti: gli avanzi de' suoi palazzi serviranno di » nascondiglio agli uccelli notturni, che faranno risuonare » de' loro stridi ferali que' luoghi sacri un tempo alla vo» luttà ». In appresso è predetta la caduta dell'ultimo re di Babilonia. Fingesi che i cedri del Libano gioiscano della funesta sua sorte. « Dappoichè tu sei nella tomba, » dicon' essi, noi più non temiamo l'ascia nè la scure ». I principi e gli eroi si avanzano nel soggiorno della morte per riceverlo, ed è questa la più bella di tutte le prosopopee. Al vederlo, essi esclamano: « Come mai ca» desti tu da quel trono elevato, sul quale splendevi come » la stella del mattino nella vôlta de' cieli? Quale adunque » fu il braccio che fece morder la polvere a colui che » era il terrore ed il flagello delle nazioni? Tu dicevi » in tuo cuore: Io salirò al di sopra delle nubi, mi innal» zerò fino al firmamento, porrò il mio trono al di sopra » degli astri, e sarò pari all'Altissimo. In mezzo a que-

(1) *Comm. in Jesaiam, t.* 1, *præf.* 18. — (2) *Isai.* XIII. 19-22.

» sti ambiziosi progetti, tu fosti precipitato nel fondo » della tomba ». Dopo queste immagini, forti egualmente e sublimi, Isaia ritorna di nuovo alla distruzione di Babilonia, con queste parole: « L'Onnipotente dice: Io » estinguerò il nome del Babilonese, la posterità e fino » gli ultimi rampolli di questa stirpe aborrita. Io metterò » in possesso della sua dimora gli uccelli di rapina ed » i serpenti: una vasta maremma ne coprirà il suolo, e » un abisso profondo la seppellirà in un eterno oblio (1) ».

Geremia ripete questa medesima profezia, e vi aggiunge alcune circostanze; ma tanto egli, quanto Ezechiele seguono ancor meno degli altri profeti l'ordine dei tempi (2). Quindi non dobbiamo stupirci che abbia riferito ad un'epoca sola avvenimenti che appartengono a molte, e che accaddero successivamente. Altro è, osserva s. Girolamo, il comporre una storia, ed altro è lo scrivere una profezia (3) pel subitaneo effetto dell'inspirazione. La prima di queste epoche, che concernono la ruina di Babilonia, è nel tempo di Ciro (4): egli prese questa città, che cessò fin d'allora di essere la sede permanente dell'impero, giacchè questo principe ed i suoi successori non vi soggiornavano più che una parte dell'anno. Egli comandò, al dir di Beroso (5), che se ne demolissero le mura esteriori, affinchè gli abitanti non fossero tentati a ribellarsi. Erodoto e Senofonte non fanno parola di questo comando; la conquista di Babilonia fatta da Dario, figlio di Istaspe, ci mostrerà meglio la verità. Le particolarità sono troppo note, perchè abbiamo a fermarci per contemplarle; basterà il ricordare che la ribellione de' Babilonesi fu la causa di tutte le loro sciagure. Dario fece abbattere le loro mura e levar tutte le porte: ciò che

(1) *Isai.* XIV. 22. 23. — (2) *Et notandum quod in prophetis, maximeque in Ezechiele et Jeremia, nequaquam regum et temporum ordo servetur, sed præpostere, quod juxta historiam postea factum sit, prius referri, et quod prius gestum sit, postea. Commentar. S. Hieronym. in Jerem.*, *cap.* XXI. — (3) *Aliud est enim historiam, aliud prophetiam scribere, etc.... Ibidem. Non enim curæ erat prophetis tempora conservare, quæ leges historiæ desiderant, sed scribere utcumque audientibus atque lecturis utile noverant. Ibid. c.* XXV. — (4) Ved. Des Vignoles, *Chron. de l'Hist. Sainte*, t. II, p. 555. — (5) .... συντάξας τὰ ἔξω τῆς πόλεως τείχη κατασκάψαι. *Beros. lib.* III. *Fragm. ap. Jos. contra Apion. l.* I. §. 20, *et ap. Euseb. Præp. evang. l.* IX, *c.* 40.

prima di lui, soggiugne Erodoto, Ciro non avea fatto (1). Questo è certo; e quindi o si è ingannato Beroso, o Giuseppe, facendo un compendio di questo storico caldeo, confuse anch' esso le due cadute di Babilonia. Geremia parla della distruzione delle sue mura (2), ma la riferisce dappoi a tutti gli altri disastri sofferti da questa città, attribuendola a più di un re medo; quindi nulla ci vieta di credere che Dario sia stato l' autore di una simile demolizione; essa non riguarda ancora, come dice Beroso, che i due muri esteriori del triplice recinto. Il dotto Vitringa (3) è di questa opinione, che sembra appoggiata a buone ragioni.

Il Salmista, rivolgendosi a Babilonia, esclama: « Felice colui che prenderà i tuoi figliuoli, e gli infrangerà » sulle pietre (4) ». Questo non può riguardare che Ciro. Isaia, dopo averlo paragonato ad un leone, ed i Babilonesi a timidi daini che fuggono innanzi a lui, ei dipinge questi ultimi trucidati nel recinto della loro città, e impotenti a scampare dal soldato vittorioso, non tanto sollecito di arricchirsi col saccheggio, quanto di bagnarsi nel sangue de' suoi nemici. « Uccideranno (soggiugne egli) » colle saette i pargoletti, e non avran compassione delle » donne che allattano, nè la perdoneranno a' loro bambini, » saranno saccheggiate le loro case e disonorate le loro mo» gli (5) ». Per bocca di Geremia, il Signore dice a Ciro: « Principe, cui io affidai l' incarico della mia vendetta, » muovi contro la terra dei dominatori, e punisci gli abi» tatori suoi, e devasta e uccidi quei che van dietro a » loro, e fa secondo tutti gli ordini che io ti ho dati (6), ec. ». Erodoto non fa motto di queste stragi, di cui fa menzione solamente Senofonte, il quale narra che Ciro comandò alla sua cavalleria di trucidare tutti i Babilonesi che incontrerebbe per via, e a quelli che fossero rimasti nelle loro case fosse vietato l' uscirne, sotto pena della vita; e ciò fu prontamente eseguito: inoltre i soldati di

(1) Τὸ γὰρ πρότερον ἑλὼν Κῦρος τὴν Βαβυλῶνα, ἐποίησε τουτέων οὐδέτερον. *Lib.* III, *cap.* 159. — (2) *Jerem.* LI. 28. — (3) *Coment. in Jes.* t. I, *p.* 419. — (4) *Psal.* CXXXVI. 9. Alcuni antichi interpreti greci gli aveano messo in fronte, Τῷ Δαβὶδ διὰ Ἱερεμίου. Teodoreto biasima con ragione quest' ardimento. Noi pure crediamo con lui, che questo bel salmo sia di Davide, e che nel citato versetto si parli di Ciro. — (5) *Isai.* XIII. 15. 16. — (6) *Jerem.* L. 21.

Gadato e di Gobria aveano già neciso un gran numero di questi infelici [1]. Le profezie di Davide, di Isaia e di Geremia furono adunque compiute letteralmente, e le narrazioni di qnesti ultimi due suppliscono alle particolarità ehe i greci scrittori omisero di tramandarci. Nè si può dubitare ehe i Babilonesi non sieno stati trattati da Ciro con maggior rigore di quello che Erodoto e Senofonte abbiano supposto. Tutte le altre parti di queste medesime profezie ebbero del pari un perfetto compimento, perfino nelle minime loro eireostanze, come fu benissimo spiegato e dimostrato da Bossnet [2]. Per questa presa di Babilonia perì l' impero de' Caldei, il quale ne avea distrutti tanti altri; e seguendo l' espressione di Geremia, il martello ehe avea rotte tante nazioni, fu rotto egli pure [3].

Non pago di aver abbattute le mura esteriori di Babilonia, Dario sparse anche molto sangue in questa città, e fece crocifiggere circa tremila fra' principali cittadini. Questo principe nondimeno non volle distruggere interamente la città; ed avendo i suoi cittadini, per risparmiare più a lungo le provvisioni, trucidate le donne loro, egli comandò ai popoli circonvicini di spedirne delle altre. Il numero di queste ammontò a einquantamila, e da esse discesero, soggiunge Erodoto, i Babilonesi presenti [4]. San Cirillo Alessandrino avrebbe dunque avuto più ragione di riguardar Dario come il distruttore di Babilonia, anzi che Ciro, quando pretende che questo abbia fatto di quella città un vero deserto [5]. L' opinione di s. Cirillo sembra esser quella dell' antico autore di un comentario sopra Isaia, attribuito a Basilio il Grande [6]. Interpretando male un' espressione dei Settanta,

(1) *Xenoph. Cyrop. l.* VII, c. 5 Quantonque in quest' opera si sia introdotta la finzione propria di un romanzo, come fu già dimostrato (Accademia delle Iscriz., tom. XLVI, pag. 399), pure noi siam d' avviso che in essa si contengano fatti principali non solo, ma anche particolarità verissime, specialmente quelle che sono conformi alla narrazione della Scrittura. — (2) Discorso sulla storia univ., p. 231-233, ediz. di Cramoisy. — (3) *Jerem.* XXX. 23. Origene spiega in un modo allegorico, nella sua XXI omelia sul profeta, il versetto testè da noi citato, e tutto ciò che riguarda Babilonia. Nessuno abusò maggiormente del proprio ingegno. S. Girolamo ha ben ragione di sdegnarsi contro Origene e contro i suoi discepoli. — (4) *Herod. l.* III, c. 159. — (5) .... *ὥς τε καταστῆσαι μὲν ἐρήμην αὐτὴν εἰς ἅπαν. Commentar. in Esaiam*, t. II. *Op. p.* 307. — (6) *Anonym., Comm. in Is. in app. S. Basil. Op. t.* I, *p.* 587.

egli si era anche persuaso che Babilonia dovesse un giorno risorgere e rifiorire; ma trovando un ostacolo nel paragone della sorte di questa città con quella di Sodoma e di Gomorra, tenta di liberarsi con vane e frivole allegorie.

« Belo è in pezzi (grida Isaia), Nabo è ridotto in » polvere, e le loro pesanti ruine aggravano i cammelli » ed i cavalli che ne vanno carichi(1) ». Geremia tiene quasi lo stesso linguaggio: « Babilonia è presa, Belo è » confuso, Merodaco vinto; tutti gli idoli de' Caldei sono » svergognati(2). Io visiterò ancora (nella mia collera) » (fa dire questo profeta al Signore) Belo in Babilonia, » e farógli vomitare quel che ha ingoiato, e non accor- » reranno più a lui i popoli, perocchè anche le mura di » Babilonia andranno in rovina(3) ». Questo non vien detto che per paragone, e riguarda un tempo posteriore. Ma i due primi versetti or ora citati appartengono chiaramente al regno di Ciro: l'ultimo specialmente concerne ciò che gli accadde con Daniele, siccome osserva Teodoreto(4). Le enormi statue di Belo e di Nabo erano d'argilla, o di terra cotta, coperte di bronzo: non deve dunque far maraviglia che i loro avanzi formino la soma di alcuni cammelli? Consultiamo Daniele, o piuttosto Abacuc, siccome storico, ed egli ci dirà, che la soperchieria de' sacerdoti caldei scoperta e messa sotto gli occhi stessi di Ciro da questo profeta, fu la cagione di questo avvenimento. È noto che il testo ebreo del capo di Da-

(1) *Isai.* XLVI. 1. — (2) *Jerem.* L. 2. — (3) *Et visitabo super Bel in Babylone, et ejiciam quod absorbuerat de ore ejus; et non confluent ad eum ultra gentes, siquidem et murus Babylonis corruet. Jerem.* LI. 44. L'interprete caldeo e la versione siriaca esprimono lo stesso senso, quello cioè del testo ebreo; ma esso non è intero nella versione dei Settanta, come la abbiamo al presente. Καὶ ἐκδικήσω ἐπὶ Βαβυλῶνα, καὶ ἐξοίσω ἃ κατέπιεν ἐκ τοῦ στόματος αὐτῆς, καὶ οὐ μὴ συναχθῶσι πρὸς αὐτὴν ἔτι τὰ ἔθνη. cap. XXVIII. 44. Qui non si parla di Belo, e ciò che lo riguarda si trova applicato alla stessa Babilonia. Donde mai deriva questa notabile differenza? È verisimile che la lezione dei Settanta sia stata alterata; perocchè nella versione siriaca del testo greco degli Essapli d'Origene, pubblicata da Norberg sul manoscritto della Biblioteca Ambrosiana di Milano, si legge: *Et ulciscar super Bel in Babylone, et educam ea quæ absorbuerat de ore ejus (Beli); et non congregabuntur apud eum adhuc gentes.* La versione arabica pubblicata nelle poliglotta di Parigi e di Londra, che venne eseguita sul greco, è perfettamente conforme alla versione attuale dei Settanta. La sana critica non permette qui di dubitare che la lezione del testo ebreo non sia la vera; ed essa si trova anche confermata dall'autorità di Teodoreto. — (4) *Theod. in Jerem. t.* II. *Op. p.* 273. *Dan.* XIV. 6 *et seqq.*

niele, in cui vien riferito, più non si ritrova. Eusebio, s. Girolamo ed altri antichi Padri lo giudicarono apocrifo; il che però non impedì al Concilio di Trento di collocarlo, dopo un maturo esame, fra le appendici autentiche di Daniele, e di dichiararlo come parte di questo libro canonico, con un decreto della IV Sessione. Così, professando di starvi soggetti, e non avendo altronde alcuna ragione di opporci, noi ci serviamo qui della testimonianza che ci presenta un passo di queste appendici. In esso si dice che Ciro, convinto dell'astuzia dei sacerdoti, li fece trucidare, diede Belo in potere di Daniele, e rovesciò l'idolo ed il suo tempio (1). Tale è il senso letterale della versione greca di Teodozione, sulla quale fu eseguita la traduzione latina conosciuta sotto il nome di *versione italica*. Essa non vi si discosta che in un solo punto, facendo dire al sacro autore, che Daniele stesso abbia abbattuto Belo ed il suo tempio; mentre invece nel greco quest'azione sembra attribuita al re, quantunque rigorosamente vi si potesse rinvenire l'uno e l'altro senso (2). Forse il solo vero senso ci è fornito dai Settanta, la cui parte contenente il libro di Daniele, che credevasi perduto, fu pubblicata a Roma nel 1772, sopra un manoscritto della biblioteca del principe Chigi. « Il re (vi si legge) scacciò i sa» cerdoti dal tempio di Belo, gli abbandonò a Daniele, » cui donò le rendite consacrate al suo culto, ed ab» battè Belo (3) ». Si potrebbe supporre che Ciro non abbia messo questi sacerdoti in potere di Daniele che per ucciderli, e con ciò si concilierebbero le due narrazioni; ma queste sono sempre in opposizione intorno al tempio di Belo, dubbio non essendo il significato delle parole Βηλίου e Βήλ. Sembra nondimeno che ci sia permesso d'adottare la lezione dei Settanta, trovandosi ella confer-

(1) Καὶ ἀπέκτεινεν αὐτοὺς ὁ βασιλεὺς, καὶ ἔδωκε τὸν Βὴλ ἔκδοτον τῷ Δανιήλ. καὶ κατέστρεψεν αὐτὸν καὶ τὸ ἱερὸν αὐτοῦ. XIV. 22. — (2) *Occidit ergo illos rex, et tradidit Bel in potestatem Danielis: qui subvertit eum, et templum ejus.* XIV. 21. — (3) Καὶ ἐξήγαγεν αὐτοὺς ὁ βασιλεὺς ἐκ τοῦ Βηλίου, καὶ παρέδωκεν αὐτοὺς τῷ Δανιήλ, καὶ τὴν δαπάνην τὴν εἰς αὐτὸν ἔδωκε τῷ Δανιήλ, τὸν δὲ Βὴλ κατέστρεψε. *Ibid.* La versione siriaca dei Settanta esprime la stessa cosa; vi si aggiunge un grado maggiore di chiarezza, traducendo le parole Βηλίου e Βὴλ con quelle che l'editore Bugati traduce *de domo Beli*, e *ipsum autem Bel*, ec.

mata dagli scrittori profani, come bentosto si vedrà. Del resto, qualunque sia il partito a cui ci appigliamo intorno a ciò, le profezie di Isaia e di Geremia non rimarranno meno compiute, essendosi combinato tutto a confusione degli idoli caldei.

Sorgono ancora nuove difficoltà, ma niuna indebolisce la narrazione di Isaia e di Geremia; che anzi la maggior parte di esse le sono estranee. Per esempio, la storia di Belo, quella del dragone ucciso da Daniele, e il modo prodigioso con cui questo profeta uscì salvo dal lago de' lioni, formano il capo XIV del suo libro, seguendo Teodozione e l' antica versione italica inserita nella Volgata. I Settanta al contrario intitolano questa appendice, *Della profezia di Habacuc, figlio di Gesù, della tribù di Levi*, e non la riguardano come scritta da Daniele. È ciò altrettanto più probabile, in quanto che non vi si parla mai di Daniele, se non in terza persona. D' altronde Habacuc racconta una scena, di cui egli stesso fu attore. Ma in qual tempo accaddero mai tutte queste cose? I Settanta non ne fanno motto, e noi nol sappiamo che da Teodozione, il quale così si esprime: « Essendo stato il re Astiage riposto nella tomba dei » suoi padri, il persiano Ciro gli succedette nell' im- » pero ». In conformità all' edizione di Roma, questo versetto è l' ultimo del capo XIII, ov' è fuor di luogo. Supponendo ch' esso fosse un comento, egli non cesserebbe perciò di essere autentico, e l' unico mezzo che ne rimanga per determinare l' epoca dell' atterramento della statua di Belo. Il 28.° versetto offre pure una differenza notabile; i Babilonesi, irritati contro Ciro, dicono in esso: « Questo re divenne giudeo, ha fatto in pezzi » Belo, ha ucciso Dragone, e *trucidati i sacerdoti*(1) ».
Queste ultime parole non si trovano nella versione dei Settanta, che sembra qui doversi preferire. Ma ritorniamo alla sorte della statua di Belo e del suo tempio.

Nella lettera a' Giudei che venivano condotti in Babilonia, Baruch fa dire a Geremia, suo signore: « In » questa città vedrete déi d' oro e d' argento, déi di

(1) *Daniel* XIV. 27. Ιουδαῖος γέγονε ὁ βασιλεὺς, *etc.*, seguendo i Settanta e Teodozione, il che determina il senso — Κατέσπασε, *ut Theodotion.*

» pietra e di legno, portati (in trionfo) sulle spalle dei » loro sacerdoti[1], ec.». Belo rappresentato con uno scettro in pugno, come il primo di questi déi, aveva certamente simulacri composti di tutte queste materie[2]. Erodoto parla di quella d'oro, che venne sottratta alle ricerche di Daniele, o fatta dopo di lui. « Eravi allora » (dice questo storico[3]) nel recinto del tempio di » Belo una statua d'oro massiccio alta dodici cubiti. Io » non l'ho veduta, e riferisco solo ciò che ne dicono » i Caldei. Dario, figlio di Istaspe, tentò di rapirla, ma » non ardì di porvi addosso le mani. Serse, figliuolo di » Dario, se ne impadronì, dopo avere ucciso il sacer- » dote che si opponeva a questa rapina ». I Caldei non mostravano dunque a tutti questa statua d'oro, l'altezza della quale difficilmente si può credere che giungesse a dodici cubiti babilonesi, corrispondenti a diciannove piedi parigini, e verisimilmente essa era molto meno alta. Renduti accorti dall'esempio di Ciro, essi la custodivano gelosamente in un luogo segreto del loro tempio. Serse a ciò non si ristette; ma col soccorso di Mardonio fece scoprire la tomba di Belo, in cui credeva di trovare un tesoro[4]. Egli fu deluso nelle sue speranze, come lo era stato suo padre violando quella di Nitocri. Questi due atti di violenza da lui commessi fecero sollevare tutti i Babilonesi; ma la ribellione non iscoppiò che durante l'assenza di lui, quando, giunto ad Ecbatana, si preparava alla grande spedizione della Grecia. A questa notizia Serse muove contro i ribelli. Gli aprirono essi le porte, oppure furon presi nel modo raccontato da Ctesia[5]? Questo è ciò che noi non sapremmo decidere. Ci sembra solamente che siasi confusa la ribellione di Babilonia sotto Dario, con quella del tempo di Serse, e che siasi attribuito all'una ciò che all'altra appartiene; l'atto di Zopiro ne è la prova. Ma ciò non distrugge la verità di questa seconda ribellione, la quale forse non fu che una violenta sommossa. Erodoto ne riferisce la cagione, il rapimento cioè della statua di Belo, e l'assassinio del sacerdote che la custodiva. Se egli

(1) *Baruch* VI. 3. — (2) *Ibid.* ṽ. 13. — (3) *Herod. l.* 1, *c.* 183. — (4) *Ctesias ap. Phot. codex* LXXI, *p.* 115. *Ælian. Histor. var. l.* XII, *c.* 3. *Herod. l.* 1, *c.* 187. — (5) *Ctesias Pers. supr. l.*

passò sotto silenzio le conseguenze di questo fatto, saranno esse perciò meno vere? Un argomento negativo non è mai una prova. Si opporrà senza dubbio che i Babilonesi erano stati troppo maltrattati da Dario, perchè osassero di scuotere il giogo di Serse. Ma il popolo nel suo bollore dimentica il passato, non calcola nè i suoi mezzi nè le sue forze, e tutto opera dalla sua rabbia, o dalla sua disperazione. Plutarco punto non dubitò di questa seconda ribellione de' Babilonesi; egli ne fa espressa menzione (1), e ne dice, che Serse, per togliere a questo popolo perfin l'idea di simili sollevazioni, gli vietò il portare armi, e l'eccitò a non occuparsi che di canti, di musica istrumentale, di cortigiane e di dissolutezze d'ogni specie. Egli comandò loro di non vestirsi che con tonache larghe e ondeggianti. Il corrompere e l'ammollire i popoli fu adunque in ogni tempo la grand' arte per soggiogarli. Serse volle anche punire gli abitanti di Babilonia ed umiliar l'orgoglio de' loro sacerdoti, che erano stati certamente i capi dell'ultima sommossa; e quindi comandò che si atterrasse quel magnifico e vasto tempio di Belo, la cui origine rimontava fino a Semiramide. Strabone ed Arriano attestano questo fatto (2); quest' ultimo aggiunge, che Serse sottopose all' egual sorte tutti gli altri edifizii di questo genere. È certo che un simile castigo suppone e dimostra un delitto antecedente. All' uopo di indebolire l'autorità di questi due scrittori, ci si dirà fors' anco che essendo stata la loro narrazione attinta da Ctesia, essi abbiano appropriato a Serse ciò che non può riguardare che Dario? Noi risponderemo che Erodoto, il quale visitò Babilonia sotto quest' ultimo re, non avrebbe potuto parlare del tempio di Belo come allora esistente, se fosse già stato distrutto. Inoltre egli ci rammenta il rapimento

(1) *Plut. Apopht. ed. Maittaire, p.* 4. — (2) *Strab. l.* XV. *Arrian. l.* VII, c. 17. Il primo chiama ὁ τοῦ Βήλου τάφος ciò che il secondo nomina τοῦ Βήλου νεώς. Entrambi seguirono Aristobulo. Strabone prende la parte pel tutto. D'altronde la descrizione che leggesi nella sua opera conviene più ad un tempio che ad un sepolcro. Un passo di Ecateo, citato da Giuseppe (*contr. Apion. l.* 1, §. 22), conferma di nuovo la lezione d'Arriano, fedele compendiatore d'Aristobulo. Inoltre quella piramide tetragona, di cui parla Strabone, non è altro che l'alta torre descritta da Erodoto (*l.* 1, *c.* 183), sulla quale i Caldei facevano le loro osservazioni astronomiche. *Diod. Sic. l.* II, §. 9.

fatto da Serse della statua d' oro di questo dio, soltanto come un fatto molto posteriore. Finalmente, ammettendo che Ctesia sia stato copiato da Strabone e da Arriano, si può ancora credere senza difficoltà, che essendo egli medico d'Artaserse, non si ingannasse, almeno circa l' autore della demolizione d' un edifizio, del quale avea sotto gli occhi proprii le ruine. Plinio, che confonde spesso tutti i tempi, non ha temuto di asserire che nella sua età il tempio di Belo ancor sussistesse (1); ed in ciò egli merita tanto minore accusa, quantochè egli avea per le mani l' opera di Diodoro di Sicilia (2), in cui dice di non poter fare un' esatta descrizione di questo tempio, essendo gli autori troppo pieni di contraddizioni su questo soggetto, ed essendo ogni vestigio della sua area stato cancellato dal volgere degli anni. Così Serse compie la profezia di Geremia che risguarda il tempio di Belo, e alla quale Alessandro avrebbe dato una mentita, se egli avesse eseguita la sua impresa.

Essa consisteva nel riedificare questo tempio per compiacere agli abitanti di Babilonia, di cui molto amava il soggiorno; ma gli avanzi ne erano sì prodigiosi, che al dir di Strabone vi sarebbero abbisognati diecimila uomini e lo spazio di due mesi per farne il solo sgombramento (3). Alessandro voleva anche rifabbricar questo tempio sopra un disegno molto più vasto del precedente. Tutti si affrettarono a secondar le sue mire, e poser mano all' opera. I soli Giudei vi si rifiutarono a motivo della loro religione. Invano si tentò di costringerveli con pene corporali; essi stettero fermi, e ne furono dichiarati esenti, al dire di Ecateo di Abdera (4). Nondimeno il lavoro andava languendo, e non procedeva così prestamente come sembrava desiderarlo il principe macedone. All' uopo di affrettarlo egli si avanzò, nel ritorno dall' India, con tutto il suo esercito. I Caldei non videro di buon occhio questa condotta. In ogni tempo i loro sacerdoti erano stati molto avari. Baruch ce li presenta come rapitori delle corone delle loro divinità, per cavarne l' oro e farne parte alle loro cortigiane (5). Essi

(1) *Durat adhuc ibi Jovis Beli templum*, l. VI, c. 30. — (2) *Diod. Sicul.* l. II, §. 9. — (3) *Strab.* l. XV. — (4) *Hecat. apud Jos. contra Apion.* l. I, §. 22. — (5) *Baruch, Epist. Jer.* VI. 9. 10. 32.

spogliavano anche queste medesime divinità dei più ricchi ornamenti, onde ornarne le proprie mogli ed i loro figliuoli. Ricco patrimonio e molte rendite erano annesse al culto di Belo (1). Ma con queste sostanze si doveva provvedere ai sacrificii, e mantenere il tempio. Dacchè questo era stato abbattuto, i Caldei, che godevano tutte le sue ricchezze senza fatica, risolvettero di impedire, od almeno di ritardare l' esecuzione del disegno di Alessandro, distornandolo dall' entrare nella loro città. A tal fine essi lo spaventarono colla predizione di funesti presagi. Egli ne rimase in fatto atterrito, e non rientrò in Babilonia che per morirvi subito dopo (2). Svanì insieme con lui ogni progetto di riedificazione, a cui, dice Strabone, in appresso non ha pensato più nessun altro (3). Devesi ammirare la condotta della divina provvidenza in questa occasione, ed in alcune altre quasi somiglianti; nel momento stesso in cui tutto sembrava disposto a dare una formale mentita a' suoi oracoli, appunto allora essi hanno l' intero e perfetto compimento.

All' epoca della morte d' Alessandro, Babilonia era molto decaduta dal suo antico splendore: essa cominciava a divenire deserta, e l' area abitata, si era già di molto ristretta. Le sue case non giungevano più alle mura, e ne erano lontane un po' più di un ingero; esse non occupavano neppure tutta l' area di Babilonia, giacchè il suo circuito era di trecentosessantacinque stadii, e non ne avea che novanta di abitati: lungi dall' essere insieme unite, le case erano anzi disperse, e il restante del terreno era coltivato (4). Se si presta intera fede a Quinto Curzio (5), che cava la sua narrazione da Clitarco, ciò si sarebbe ordinato in questo modo, affinchè in caso di assedio il terreno interno potesse somministrare agli abitanti la necessaria sussistenza. Quinto Curzio adunque attribuisce alla previdenza del fondatore di Babilonia ciò che in realtà era l' effetto della sua decadenza, e suppone che lo stato di questa città non venisse cambiato al tempo della conquista dei Macedoni. Ma la sua stessa narrazione

(1) Nabuchodonosor II l' aveva arricchito di spoglie riportate dall' Egitto, dalla Fenicia e dalla Giudea. *Beros. apud Joseph. Antiq. l.* X, c. 11. — (2) *Arrian. Exped. Alex. l.* VII, c. 17. — (3) *Strab. l.* XV. — (4) *Ut patet ex Diod. l.* II, §. 7. — (5) *Curt. l.* V, c. 1.

depone contro di lui; e seguendo saggi scrittori, non se ne deve inferire altro se non che « Babilonia era in questo » stato quando vi giunse Alessandro, e non già quando » essa era la sede della monarchia babilonese [1] ». Entriamo in alcuni schiarimenti su questo argomento, che sono tanto più opportuni, in quanto che Prideaux [2], imbarazzato dalle narrazioni degli antichi intorno alla vasta estensione di Babilonia, eredette di trovare lo scioglimento di tutte le difficoltà nel passo dello scrittore poco anzi citato.

Ninive fu la più grande città dell' Asia, e vi volevano tre giornate per farne il giro, ed una per percorrerne il diametro, siccome si scorge dalla profezia di Giona [3]: onde i quattrocentottanta stadii che Diodoro dà a questa città [4] devono per lo meno farsi sommare a venti leghe. Babilonia certamente si riteneva come ad essa inferiore [5]; dunque gli stessi quattrocentottanta stadii di circuito che, al dir di Erodoto [6], essa aveva, non possono essere che di minor valore. Ciò sembra più verisimile di quello sia l' immaginare con Isacco Vossio e con Vitringa [7], che questo storico abbia presa l' estensione di Ninive per quella di Babilonia. Questo numero di stadii, equivalente a quindici delle nostre grandi leghe, corrisponde esattamente ai sessanta miglia che si trovano nell' opera di Plinio [8]. Se questi stadii medesimi non equivalessero che ai trecentottantacinque di cui parla Strabone, o ai trecentosessantacinque di Clitarco, ne risulterebbe che Erodoto non avrebbe fatto uso che di uno stadio di trentasei tese, il che non è probabile, somministrandoci il testo di questo storico prove in contrario. Inoltre questa grande estensione vien confermata dalle parole di Geremia [9] e da

(1) Storia univ. per opera di una società di letterati; trad. franc. t. III, in-4.° p. 301, nota. — (2) Storia degli Ebrei, t. I, p. 69, ed. in-4.° — (3) *Jon.* III. 3. 4. *Vide Bochart*, *Phaleg. lib.* IV, c. 20. — (4) *Diod. l.* II, §. 3. — (5) *Ibidem. Strab. lib.* XVI. *S. Cyrill. Alex. ad Nahum*, c. II, ỷ. 8. Sofonia personifica Ninive, e le fa dire: *Ego sum, et extra me non est alia amplius.* II. 15. — (6) *Herod. l.* II, c. 178. V. le note del sig. Larcher, t. I, p. 482 ec., ediz. 1802. — (7) *Voss. Var. Obs. p.* 37. *Vitr. Comm. in Jesai*, t. I, *p.* 381. — (8) *Plin. l.* XVI. — *Lib.* IV, c. 26. Quest' autore non fa uso che di miglia di settecentocinquantasei tese, sopprimendo qualche frazione. — (9) *Currens obvium currenti veniet, et nuncius obvius nuncianti, ut annunciet regi Babylonis, quia capta est civitas ejus a summo usque ad summum.* LI. 31.

quelle di Erodoto [1]. « Se si presta fede ai Babilonesi » (dice questo storico), le estremità della città erano già » in potere di Ciro, e quelli che dimoravano nel centro » non ne avevano alcuna notizia, tanto essa era grande ». Beroso, che era anch' esso caldeo, e la cui autorità deve qui essere di gran peso, assicura che Nabuchodonosor ristaurò Babilonia, e la accrebbe della metà al di qua dell' Eufrate, per timore che quelli che venissero ad assediarla, non la prendessero facilmente, deviando altrove il fiume. *Egli la circondò di tre recinti al di dentro e di tre al di fuori* [2]. Questo scrittore avrebbe forse voluto dire che si innalzarono tre mura lungo l' Eufrate, le quali difendessero l' antica Babilonia, e tre altre per circondare la nuova città, le quali si trovassero in qualche modo al di fuori, o piuttosto avrebbe egli forse inteso semplicemente che le due città prese insieme avessero sei recinti? Quest' ultimo senso è meno verisimile, ma più conforme al senso letterale.

Ctesia parlava di tre mura, comprendendovi quelle della cittadella [3]. Erodoto non fa menzione che di due muri, ciascuno di cinquanta cubiti di grossezza su duecento di altezza [4]. Era egli su ciò forse meglio istruito di Beroso e di Abidene? Eusebio ne conservò il racconto di quest' ultimo, giusta la sentenza del quale, Belo avea circondato Babilonia con un muro, che, cadendo in ruina, era scomparso col tempo. Nabuchodonosor ne innalzò in seguito un altro, munito di porte di bronzo, che sussistette fino al principio del regno dei Macedoni. Dopo altre cose, egli soggiunge [5]: *καὶ μεθ' ἕτερα ἐπιλέγει*, che Nabuchodonosor essendo succeduto nell' impero, *διαδεξάμενος τὴν ἀρχὴν*, circondò Babilonia con un tri-

(1) *Herod. l.* 1, c. 191. Ciò che dice Aristotile intorno all' estensione di Babilonia (*Polit. l.* III, c. 3) non è che un' esagerazione la quale non merita neppure d' esser confutata, come nota benissimo Vitringa, *Comment. in Jes. t.* 1, *p.* 381. — (2) .... ὑπερεβάλετο τρεῖς μὲν τῆς ἔνδον πόλεως περιβόλους, τρεῖς δὲ τῆς ἔξω τούτων. *Joseph. contra Apion. l.* I. La testimonianza di Erodoto, il quale non attribuisce queste opere a Nabuchodonosor, dev' essere rigettata come contraria alle parole che Daniele mette in bocca a questo principe: *Nonne hæc est Babylon magna quam ego ædificavi*, *etc.* IV. 27. — (3) *Ctes. apud Diod. Sic. l.* II, §. 8. O piuttosto, *l' interiore che chiude la cittadella*, se piace di seguire la correzione di Rodomano, che ci pare doversi ammettere. — (4) *Herod. l.* 1, c. 178. — (5) *Abyden. apud Euseb. Præp. Evang. l.* IX, c. 41.

plice recinto; ed in quindici giorni (1) vi condusse le acque dell' Armacalo, ramo dell' Eufrate, e quelle dell' Acarcano. È chiaro che in questo passo si tratta di due Nabuchodonosor. Il secondo è il sì famoso per la profezia di Daniele che lo risguarda. Per essere più chiari, Eusebio ed Abideno avrebbero dovuto dire che questo principe fece costruire due nuovi recinti. Ecco senza dubbio il loro pensiero, nè si può appropriarne loro un altro.

Essendo stato il secondo ed ultimo recinto di Babilonia demolito per comando di Dario, questa città trovossi ridotta a ciò che era sotto il regno di Nabuchodonosor, cioè a trecentosessantacinque stadii (2), valutati da d'Anville otto leghe di tremila passi geometrici ciascheduno (3); calcolo forse troppo piccolo, e che si potrebbe forse far ammontare fino a dieci o dodici. Tutti gli edifizii che riempivano il mezzo de' recinti, furono allora abbandonati, ed anche l' interno della città successivamente si spopolò, sicchè la maggior parte delle case prima contigue, cessarono di esser tali, e furono in qualche modo disperse (4). Tale era lo stato di Babilonia, quando entrovvi Alessandro. Quale perdita adunque non aveva essa sofferto nel numero de' suoi abitanti? Questa città non la cedeva dapprima che a Ninive, la più popolata città dell'antico mondo (5), e forse nei tempi vicini alla distruzione di Ninive la sorpassava. La popolazione di entrambe può difficilmente essere calcolata, nulla di preciso avendoci lasciato gli autori greci e latini su questo soggetto, e non parlandone i profeti ebrei se non per via di figure, cioè in un modo vago e indeterminato. Per esempio, Nahum paragona gli uomini armati in Ninive alle locuste estive, e gli stranieri che vi accorrevano da ogni parte, alle stelle del firmamento (6). Un passo di Giona ci dice di più, senza istruirci

(1) Noi poniamo *καὶ* avanti a *ἐν πεντεκαίδεκα*; altrimenti Abideno avrebbe detto che le mura di Babilonia furono terminate in quindici giorni, il che ci sembra impossibile. — (2) *Clitarch. apud Diod. Sic. l.* II, §. 7. Quante difficoltà non presentano i racconti spesso contraddittorii degli antichi intorno a Babilonia! Noi non ci proponiamo di conciliar tutte le opinioni, nè di togliere tutte le difficoltà che nascono le une dalle altre. — (3) Accad. delle inscriz., t. XXVIII, p. 233. — (4) *Quint. Curt. l.* V, c. 1. — (5) Secondo Ctesia, vi si raccolse un esercito di 170,000 pedoni, e più di 20,000 cavalieri. *Apud Diod. Sic. l.* II, §. 5. — (6) *Nahum* III. 15. 16.

a sufficienza (1). Babilonia deve aver avuto almeno due milioni di abitanti, come Pechino, la quale città altronde le somiglia per la sua estensione, per le sue mura di mattone, pe' suoi tre recinti della città tartara, finalmente per la situazione quasi centrale del *Tientan*, luogo consacrato al sovrano del cielo (2), che richiama il tempio di Belo, il cui nome significava *Cielo* (3), *Dio* o *Signore*. I popoli della Mesopotamia non furono sempre idolatri; e sebbene tali fossero divenuti, riconobbero però ancora per lungo tempo la potenza, o se si vuole anche la superiorità del Dio di Nachor e di Abramo (4).

Quando Abideno dice che l' interno muro di Babilonia costrutto da Nabuchodonosor, esisteva fino al tempo del dominio macedone, non si discosta già dalla verità. Alessandro il Grande fu il primo che abbia posto mano a questo muro, avendone fatto demolire uno spazio di dieci stadii, per innalzarvi il rogo di Efestione (5). Da questo principe adunque comincia la vera distruzione di questa grande città, cui egli pensava di ristabilire in tutto il suo splendore. Ma, fatto stromento della Provvidenza,

(1) ... *In qua sunt plusquam centum viginti millia hominum qui nesciunt quid sit intra dextram et sinistram suam. Jona* IV. 11. E seguendo i Settanta: Εν ἧ κατοικοῦσι πλείους ἢ δώδεκα μυριάδες ἀνθρώπων. Questa parola μυριάδες significa qui un numero indeterminato. Ciò serve a giudicarne per via di paragone, come s. Girolamo fa osservare: *Ignorant autem quid sit inter dextram et sinistram, vel propter innocentiam et simplicitatem, ut lactentem monstret ætatem, et relinquat intellectui, quantus sit numerus ætatis alterius, quum tantus sit parvulorum, vel certe quia magna erat urbs, etc. In Jonam, cap.* IV, *t.* III, *p.* 494. Ma se si volesse avventurare un calcolo approssimativo, non sarebbe possibile il valutare il numero di questi bambini lattanti minore della ventesimaquinta parte della popolazione di Ninive, la quale sarebbe di circa 2,500,000 anime. Si immagini ora come mai abbia Newton potuto ridurre a 120,000 anime tutta questa stessa popolazione (*Chron. ref.*, *p.* 291). Vedi per un di più *Kalinski in vaticin. Chabac. et Nachum*, p. 167 e seg. — (2) Vedi la descrizione della città di Pechia, stampata da Delisle e Pingré, dietro le Memorie del p. Gaubil, p. 26 e seg. Questo dotto Gesuita riduce a due milioni tutta la popolazione delle due città, *King-tching*, o la città nuova, abitata dai Tartari, e *Lao-tching*, o città vecchia, popolata dai Chinesi, in un coi dodici sobborghi: egli riguarda come un' esagerazione il ragguaglio di coloro che la fecero ammontare ad otto o dieci, e fino a quindici o venti milioni: del resto, dic' egli « questo non è che un calcolo; ma » io credo che siavi in ciò grave errore ». *Ibid. p.* 9. — (3) Attenendoci alla testimonianza del gramatico Parmenione, questa parola passando presso gli Achei e i Driopi della Grecia, aveva conservato il medesimo significato. *Ap. Schol. Iliad. Hom. l.* 1, *v.* 591. — (4) *Gen.* XXXI. 53. — (5) *Diod. Sic. l.* XVII, §. 115.

egli ne eseguì gli immutabili e nascosti decreti contro il suo proprio volere e senza saperlo, siccome avviene di tutti i conquistatori. Per lui si compiono le profezie di Isaia e di Geremia; il destino di Babilonia non è più un enigma; Alessandro è quell'ultimo *martello* che l'ha veramente e per sempre stritolata, il che non fu avvertito finora da nessun interprete. Questa fu eziandio l'epoca dell'abbandono del culto di Belo, predetto da Geremia.

La breccia aperta da Alessandro nel muro interno di Babilonia non tardò ad ampliarsi; e questa città era interamente aperta o smantellata quando Demetrio Poliorcete s'accinse ad occuparla. Ella non avea per propria difesa che due antiche fortezze (1), l'una delle quali resistette a tutti i suoi sforzi, e l'altra fu saccheggiata da' suoi soldati. Prima ch'egli giugnesse, Patroclo, generale di Seleuco, aveva fatto uscire i Babilonesi dalla loro patria. La maggior parte di essi si allontanarono dall'Eufrate, e se ne fuggirono nei deserti, il restante ricoveraronsi al di là del Tigri, nella Susiana e lungo le spiagge del mar Eritreo. È verisimile che una gran parte di loro più non rivedesse i propri focolari (2). Malgrado dell'affezione che questo popolo dichiarò in tale occasione a Seleuco Nicatore, questo principe non si mostrò meno risoluto nell'abbandonar Babilonia, e nel trasportar la sede del suo impero nella città da lui fondata, ed alla quale aveva egli dato il proprio nome, nell'anno precedente, il primo della CXVII olimpiade, trecentododici anni prima di Gesù Cristo. Eusebio mette questa fondazione nel primo anno della CXIX olimpiade, e narra poscia che Babilonia ritornò in poter di Seleuco. L'ordine degli avvenimenti ed il racconto di Diodoro di Sicilia bastano per mostrarci l'errore di Eusebio (3). Questo inoltre annovera in un solo articolo tutte le città fondate da Seleuco, e sembra attribuirne alla origine di esse una sola e medesima epoca. Pausania dice, che dopo la fondazione di Seleucia sul Tigri, i Babilonesi furono costretti da questo principe a venirvi a porre le loro stanze.

(1) Verisimilmente quelle di cui parla Diodoro, l'una posta all'oriente, e l'altra all'occidente. *Lib.* II, §. 8. — (2) *Diod. l.* XIX, §. 100. *Ibid.* §. 91. — (3) *Chr. p.* 139.

« Le mura di Babilonia (soggiugne questo scrittore) e » il tempio di Belo quasi più non sussistevano, e sola- » mente alcuni Caldei continuarono ad abitare intorno a » quest' ultimo edificio (1) ».

Plinio assicura che Babilonia fu assorbita dalla vicinanza di Seleucia, e diventò una solitudine (2). Strabone riferisce presso a poco la stessa cosa, ma con alcune particolarità che non dobbiamo tacere: noi tenteremo di tradurle fedelmente: « Nessuno de' successori di Alessan- » dro pensò a Babilonia: gli avanzi di questa città fu- » rono negletti. I Persiani ne distrussero una parte, il » tempo e l' indifferenza de' Macedoni finirono di ruinarla, » specialmente allorchè Seleuco Nicatore ebbe fondata » Seleucia nelle sue vicinanze, lungi trecento stadii sul » Tigri. Questo principe, e quelli che occuparono il » trono dopo di lui, ebbero una speciale predilezione per » questa città, e vi trasportarono la sede del loro impero. » Attualmente essa è tenuta in maggior considerazione » di Babilonia, che in gran parte è deserta, ed alla » quale può applicarsi senza esitare ciò che un poeta » comico dice di Megalopoli in Arcadia: *La gran città* » *è un gran deserto* (3) ».

Prima di cadere nello stato accennato da Strabone, Babilonia era andata soggetta a rivoluzioni, che non furono abbastanza notate. La più crudele fu quella che Imero, generale parto, fece soffrire a questa sventurata città nell' anno 185 dell' era de' Seleucidi, 127 anni prima di Gesù Cristo (4). Essendo tutore di Fraate II, e divenuto egli stesso un formidabil tiranno, quel generale ridusse in ischiavitù un gran numero di famiglie babilonesi, e le spedì in Media perchè vi fossero vendute. Distrusse gli edifizii della piazza pubblica, abbattè molti templi, e non risparmiò alcun monumento (5).

(1) Crediamo di aver dato nella traduzione se non il senso letterale, almeno il vero di questo passo: Τοῦτο δὲ Σελεύκειαν οἰκίσας ἐπὶ Τίγρητι ποταμῷ, καὶ Βαβυλωνίους οὗτος ἐπαγόμενος ἐς αὐτὴν συνοίκους, ὑπελείπετο μὲν τὸ τεῖχος Βαβυλῶνος, ὑπολείπετο δὲ τοῦ Βὴλ τὸ ἱερὸν, καὶ περὶ αὐτὸ τοὺς Χαλδαίους οἰκεῖν. *Attic. cap.* 16. Avrebbe forse Pausania voluto distinguere i Babilonesi dai Caldei, e dire che questi ultimi, sacerdoti di Belo, soli rimasero in Babilonia? — (2) *Cetero ad solitudinem rediit exhausta vicinitate Seleuciæ, etc. l.* VI, c. 30. — (3) *Strab. l.* XV. Così bisogna tradorre questo ultimo versetto, per far sentire l' antitesi; il che da Xilandro non fu osservato. — (4) *Longuerue, Annal. Arsac.* 14 *et* 15. — (5) *Diod. fragm.*

Babilonia non poteva rialzarsi da tante rovine. Quantunque non dovesse più che all' antica sua fama l' onore di essere annoverata fra le città dell' Oriente, nondimeno avrebbe sussistito ancora per qualche tempo, se l' intolleranza religiosa non avesse acceso nel suo seno il fuoco della guerra civile. L' attaccamento de' Giudei al loro culto religioso ne fu la cagione. Essi vi si erano ricoverati in gran numero, e molti ne perirono; quelli che sopravvissero, non potendo sopportare le vessazioni che si faccvan loro soffrire, si ricovrarono a Seleucia (1). Nel sesto anno dopo ristabilita la calma, Babilonia fu devastata dalla peste, e nuove emigrazioni finirono di spopolarla. La sua rivale, Seleucia, ne approfittò; e si accrebbe anche a sue spese. Dopo questo avvenimento, accaduto durante il regno di Caligola, quella prima città fu dimenticata, e meritò appena che se ne facesse menzione, allorchè Traiano e poscia Severo estesero le loro conquiste fin nella Mesopotamia (2). È per isbaglio che Paolo Diacono mette Babilonia nel numero delle città che il primo di questi principi ridusse in suo potere (3).

Dionigi il Periegete, che viveva sotto Augusto, non fa menzione di Babilonia, se non per rammentare i monumenti di cui Semiramide la adornò, senza dire se questa città ancora esistesse (4). Noi impariamo qualche cosa di più da Diodoro di Sicilia, suo contemporaneo. Egli assicura che al suo tempo una piccolissima porzione di Babilonia era abitata, e che la maggior parte era col-

Peiresc. t. II, *p.* 603. Il compendiatore fa di Imero un re dei Parti, e lo chiama Εὐήμερος; ma questo frammento trovasi confermato dal racconto di Giustino (*lib.* XLII, c. 1) e da un passo di Possidonio citato da Ateneo (*lib.* XI).

(1) *Joseph. Antiq. l.* XVIII, c. 9, §. 8. I Giudei fondarono scuole a Nahardea, a Sora, a Pombedita, a Nares e Macusia, città della Mesopotamia; la prima era la più frequentata, come lo prova questo detto riferito dall' autore di Cosri: *Notæ sunt mihi viæ cœli, sicut semitæ Nahardeæ.* P. 329. Così quando si parla di alcuni Giudei *Babilonesi* celebri, non si intendono che gli allievi di queste scuole poste nell' antica Babilonia. — (2) *Dion. Cass. l.* LXXIII, §. 26, *l.* LXV, §. 9. — (3) .... *Trajanum, Antemusium, magnam Persidis regionem, Seleuciam et Ctesiphontem, Babylonem et Edessam vicisse ac tenuisse.* Hist. Miscell. *cap.* 3. Egli copiò malamente il compendio di Sesto Rufo, che dice: *Antemusium, opimam Persidis regionem, Seleuciam, Ctesiphontem et Babyloniam accepit ac tenuit. Cap.* 20. — (4) *Dionys. Descr. orbis*, v. 1005-1008. Festo Avieno che parafrasò quest' opera, e Prisciano che la tradusse, non aggiunsero nulla su l' esistenza di Babilonia.

tivata (1). Strabone scrivendo sotto Tiberio, non potè essere informato delle ultime sciagure di questa città, e si contentò di dire che essa era deserta, come già abbiamo riferito. Plinio, che compose la sua opera immortale sotto Vespasiano, sembra aver conosciuto le ultime emigrazioni che spopolarono Babilonia, ma non ne conobbe la vera cagióne.

Gli scrittori del seguente secolo, nati nell' Oriente, differiscono poco fra loro intorno alla sorte di Babilonia. Pausania di Cesarea in Cappadocia, che viveva sotto Antonino Pio, facendo l' enumerazione di tutte le città e di tutti i monumenti celebri che erano periti, dice: « Resta in vero il tempio di Belo, ma di questa città, » la più grande che il sole abbia mai illuminato, più non » esistono che le sue mura (2) ». Già da lungo tempo più non esistevano nè il tempio, nè le mura; e questo è un errore di tale scrittore, il quale altrove confessa di non averle mai vedute, nè di averne udito nulla da testimonii oculari (3). Nondimeno egli credeva Babilonia interamente distrutta, poichè la paragona a Tirinto, antica città dell' Argolide di cui più non restano, secondo lui, che ruderi (4).

Luciano di Samosata, città vicina all' Eufrate, il quale fioriva sotto Marc' Aurelio, fa dire ad uno degli interlocutori de' suoi dialoghi, che Babilonia, un tempo riguardevole per le numerose sue torri e pel suo vasto circuito, scomparirà ben tosto siccome Ninive (5). Massimo di Tiro, filosofo, la cui età rimonta al regno di Commodo, parla anch' esso di Babilonia come di una città del tutto distrutta, giacchè sembra paragonarne le ruine a quelle di Troia (6).

Libanio, celebre retore ed amico di Giuliano, passò gran parte di sua vita in Antiochia, sua patria, città che avea relazioni di commercio con tutto l' Oriente. Parlando di Ctesifone e di Cochea, egli dice che queste città *adornano la terra de' Babilonesi ed occupano il posto di Babilonia* (7). Tali sono le espressioni che noi credemmo di

(1) *Diod. l.* II, §. 9. — (2) ... οὐδὲν ἔτι ἦν εἰ μὴ τεῖχος. *Arcad. cap.* 33. — (3) *Messen. c.* 31. — (4) *Arcad. cap.* 33. Τίρυνθὸς ἐστιν ἐρείπια. *Cor. cap.* 25. — (5) *Charon. aut Contempl.* §. 23. — (6) *Diss.* XXII, §. 6. — (7) Αἱ τὴν Βαβυλωνίων γῆν ἀντὶ βαβυλῶνος κοσμοῦσι. *Orat. funebr. tom.* 1, *p.* 39.

dover tradurre letteralmente. Ammiano Marcellino, che seguitò l'imperator Giuliano nella sua spedizione contro i Persiani, avrebbe potuto certamente mostrarci qual fosse lo stato di Babilonia verso la metà del quarto secolo; ma questo storico si contenta di riferirne il nome (1) in una specie di catalogo geografico, tolto da Tolomeo. L'autore del Dialogo di Filopatri, che visse circa questo tempo, predice in un modo ironico, fra gli avvenimenti che doveano succedere dopo di lui, anche la distruzione di Babilonia, che ancor sussisteva (2). Egli intese certamente di parlar di Seleucia, come notarono benissimo alcuni comentatori, venendo spesso a quest'ultima città dato il nome di Babilonia; le testimonianze di molti scrittori dell'antichità non ci lasciano su ciò verun dubbio (3). Notiamo nondimeno che quantunque Seleucia fosse divenuta la capitale di una parte della Mesopotamia, e fosse succeduta a Babilonia che erasi annientata, pure questa contrada continuò ad esser chiamata Babilonia, e Babilonesi i suoi abitanti. Si vede eziandio che Diogene, celebre filosofo stoico, nativo di Seleucia, non cessò di esser sempre distinto dagli altri personaggi omonimi pel soprannome di Babilonese (4). Ciò deve far nascere non pochi errori, e tale è quello commesso da Filostrato nella vita romanzesca di Apollonio di Tianea, in cui prende Seleucia per Babilonia (5). Questa prima città, unita in qualche modo con Ctesifone, era allora la sede dell'impero dei Parti (6). Entrambe son dette da un poeta latino le antiche fortezze di Babilonia (7), in occasione della conquista che ne fece l'imperatore Carino (8).

Generalmente i poeti non seguono con esattezza l'ordine dei tempi, e le loro espressioni non si devono pren-

(1) *Amm. Marc. l.* XXIII, c. 5. — (2) *Joan. Matth. Gesner. de æt. et auct. Philop.* §. 33. *Philop.* §. 28. — (3) *Plin. l.* VI, c. 30. *Steph. Byz. in verb.* Βαβύλων. *Eustath. in Dionys. v.* 1005. *Strab. l.* XV. — (4) *Diog. Laert. l.* VI, c. 11, §. 13. — (5) *Vita Apoll.* I, c. 25. — (6) Essa fu anche la sede dei re persiani della stirpe dei Sassanidi. Sembra anche che il nome di Babilonia dinotasse in generale tutto l'impero dei Persiani. Essendo caduto un cavallo babilonese montato da Giuliano nella sua spedizione contro di loro, si predisse tosto anche la caduta di quest'impero. *Babylona humi procidisse ornamentis omnibus spoliatam. Amm. Marc. l.* XXII, c. 3. — (7) .... *Et veteres Babylonis ceperit arces. Nemesian. Cyneget. v.* 72. — (8) *Mesopotamiam Carus cepit, et Ctesiphont. usque pervenit. Aurel. Victor, p.* 161, *ed. ad us. Delph.*; *Vopisc. vita Cari, in Script. August.*, t. II, *p.* 784.

der sempre in senso letterale, onde non ci arresteremo alla loro testimonianza (1). Al contrario i geografi, come Strabone, e talvolta anche Plinio, ci danno molti lumi; ma quelli che come Tolomeo non presentano se non semplici cataloghi, sono di quasi nessun vantaggio per avverare fatti storici. Lungi dal cancellare dal loro catalogo le città che più non sussistevano al loro tempo, essi ve ne aggiungono talvolta di quelle che mai non esistettero. Questo rimprovero è rivolto specialmente al geografo Tolomeo, testè nominato; il quale però fu il più delle volte copiato dagli scrittori che venner dappoi, essendo le opere di lui molto diffuse nell' Oriente. Noi ignoriamo se Isidoro di Siviglia le abbia potuto conoscere. Sembra che quest' autore poligrafo abbia compilato senza discernimento tutti gli scritti che avea potuto procurarsi intorno alla geografia, per formarne il materiale del suo libro XIV delle origini. Egli vi parla di Babilonia come della capitale della Babilonia, e come di quella che diede il suo nome alla Caldea, alla Mesopotamia ed all' Assiria. Ma nel libro seguente accenna le principali città del mondo, senza far motto di Babilonia, quantunque non si dimentichi di Carre, di Edessa, di Ctesifone, ec. Egli adunque suppone che Babilonia più non sussistesse al suo tempo, cioè nel secolo settimo dell' era volgare. In fine il compendiatore di Strabone dice espressamente che nel suo secolo, che è il decimo, Babilonia era deserta, e che Seleucia sua rivale aveva anch' essa perduto il suo nome (2). Invano l'uomo edifica; sembra che ei lavori soltanto pel nulla. Ahi! di quante altre città neppur si conservò la memoria!

Passiamo ora agli scrittori ecclesiastici che riguardavano Babilonia come da lungo tempo interamente distrutta (3). Sul principio del terzo secolo il celebre Ori-

(1) Prideaux ha interpretato benissimo il verso di Lucano su questo soggetto. *Hist. des Juifs*, t. 1, p. 349. — (2) *Strab. Epit. in Geogr. min.* t. II. — (3) Noi non comprendiamo già in questo numero l' apostolo s. Pietro, che dice: *Salutat vos Ecclesia, quæ est in Babylone coelecta, et Marcus, filius meus. Epist.* 1, c. V, ✝. 13. Egli non intende parlare nè della Babilonia di Mesopotamia, nè di quella d' Egitto, come fu creduto da molti interpreti; ma di Babilonia, città della Fenicia, nota pe' suoi vini, e che esisteva sulla fine del quinto secolo, come scorgesi dalle opere del medico Elio d' Amidene.

gene, spiegando le parole di Geremia su questa città, dice che essa cadde immantinente nel tempo della passione di Gesù Cristo (1). Sebbene quest'autore, che va in traccia sempre del senso allegorico, non intenda parlare che della distruzione dell'idolatria, sembra nondimeno che egli supponga che Babilonia più non esistesse. Un secolo dopo di lui, Eusebio di Cesarea assicura che tanto i popoli vicini, quanto i lontani la evitavano, essendo essa affatto deserta (2). S. Giovanni Grisostomo avendo avuto la curiosità di informarsi dello stato della Mesopotamia da un negoziante che vi faceva frequenti viaggi, questi lo assicurò di non aver mai veduta la città di cui parliamo (3). S. Girolamo crede che le antiche mura vi sieno state riparate, e che esse servissero a chiudere il parco degli animali che il re di Persia vi manteneva pei diletti della caccia (4). Quest' antico Padre soggiunge di aver ciò udito da un sacerdote elamita che dimorava in Gerusalemme. In fine egli era persuaso che al suo tempo si vedessero pochi avanzi di Babilonia (5).

Paolo Orosio, discepolo di questo stesso Padre, scrisse circa l' anno 407 una storia generale, onde provare ai Pagani che in ogni età la secua del mondo era stata insanguinata da guerre crudeli, e che le pubbliche calamità non aveano mai cessato di affliggere l'uman genere; onde quelle di cui essi si querelavano, non erano da attribuirsi alla propagazione del Cristianesimo. Quest'autore cerca eziandio di persuaderli che le presenti sciagure erano più sopportabili dei mali de' secoli precedenti. Tale è il disegno della sua opera, che noi abbiam dovuto ricordare per dare il valore che si merita alla sua testimonianza. Egli si compiace di paragonare la sorte di Roma con quella di Babilonia. Ciascuno si può accorgere in

(1) ... ἄφνω ἔπεσε Βαβυλών. *Select. not. in Jerem.* c. 51. — (2) Φευκτὸς δὲ οὕτω καὶ ὁμόροις καὶ ἐξ ἐθνοῦς μακροῦ περινοστοῦσιν αὐτὴν, ὡς μηδὲ ποιμένας τοὺς ἐξ Αράβων κατανεμῆσαί τι τῶν ἰδίων θρεμμάτων ἐν αὐτῇ διά τοι τὸ ἠρημῶσθαι παντελῶς. *Euseb. Comment. in Hesaiam, in nova Collect. Patrum, edit. Montfalc.* t. II, p. 411. — (3) *S. Chrys. ad Stagir.* l. II, *Op.* t. I, p. 189. — (4) *Exceptis muris coctilibus, qui propter bestias concludendas post annos plurimos instaurantur, omne in medio spatium solitudo est. Ad Isai.* c. 14. I re persiani della stirpe dei Sassanidi aveano ridotto a quest' uso molte antiche città. *Vid. Zozim.* l. III, c. 23. — (5) *Denique hodie urbis Babylonis reliquiae tantum manent. In Jerem.* c. XXV, t. III. *Op.* p. 647.

questo parallelo che egli dovette necessariamente essere poco favorevole a quest' ultima, onde afferma che nella stessa epoca, sotto il regno di Tarquinio il Superbo, Babilonia decadde, e Roma si rialzò. La prima, incurvata sotto un giogo straniero e quasi prossima a spirare, abbandonò l' impero che era suo proprio patrimonio; e la seconda, rompendo prima le sue catene e poi crescendo in vigore, se ne dichiarò l' erede (1). Il pensiero di Orosio non può essere equivoco, dicendo egli che Babilonia era stata presa e distrutta da Ciro (2), contemporaneo di Tarquinio. Ecco come in una storia sistematica i fatti più certi si trovano alterati. L' errore prende il luogo della verità, anche quando sembra che si combatta per la causa di questa. Aggiugniamo ancora che Paolo Orosio per compire questo parallelo fu costretto ad adottare circa l' origine di Roma tutte le favole rigettate da' suoi proprii storici. Che era adunque allora questa futura signora del mondo per osar di paragonarla a Babilonia, la quale per la sua opulenza, per la sua popolazione, per la sua ampiezza, per la sua forza e per la sua magnificenza superava tutte le città, e si meritava il titolo di regina delle nazioni?

Da ciò che abbiam detto sembra che Orosio non credesse che Babilonia sussistesse al suo tempo, non facendone egli alcun cenno nella descrizione geografica della terra, che pose in fronte alla sua opera. S. Cirillo Alessandrino, che fioriva circa l' anno 412, afferma con bastante fondamento che i canali derivati dall' Eufrate si erano colmati, e che il suolo di Babilonia era divenuto una palude (3). Teodoreto, che morì nell' anno 460 di Gesù Cristo, dice che questa città non era più abitata nè dagli Assirii, nè da' Caldei, ma solo da alcuni Giudei, le

(1) .... *Illa tunc primum alienigenarum perpessa dominatum, hæc tum primum etiam suorum adspernata fastidium* (al. *fastigium*): *ista quasi moriens dimisit hereditatem; hæc vero pubescens tunc se agnovit heredem... Adv. Pagan. Hist.* l. II, c. 2. — (2) Ciò che Orosio ripete, parlando delle conquiste di questo principe: *Et tamen magna illa Babylon, illa prima post reparationem humani generis condita, nunc pene etiam minima mora, victa, capta, subversa est. Lib.* II, c. 6. Ciò non è esatto; Ciro vi incontrò molta resistenza, ec. — (3) .... Πηλοῦ Βάραθρον γένεσθαι, καὶ τοῖς ἐμπιπτουσιν εἰς ἀπώλειαν. *Ad Esai.* t. II, *p.* 239. *Op.*

cui case erano qua e là sparse e poco numerose (1). Altrove egli aggiunge, che l'Eufrate aveva cambiato il suo corso, e che non la divideva che per mezzo di un piccol canale (2). Finalmente Procopio di Gaza, che visse fino alla metà del sesto secolo, parla di Babilonia come già da lungo tempo distrutta, ed il suo discorso è conforme alla profezia di Isaia (3).

Forse tutte queste testimonianze potrebbero essere indebolite dal disegno che ebbero gli antichi Padri ed altri scrittori ecclesiastici di mostrare il compimento letterale delle profezie d'Isaia e di Geremia, i cui testi furono da loro spiegati. Ma nulla essendovi che distrugga i fatti da loro asseriti, si può conchiudere, senza offendere le regole di una severa critica, che Babilonia caduta in totale ruina, non doveva più essere annoverata fra le città dell'Oriente nel quinto secolo dell'era cristiana.

Dopo questo tempo si trovano forse alcune tracce dell'esistenza di Babilonia? Per rispondere a questo quesito, noi saremmo a prima giunta costretti a far uso di prove negative; ma essendo queste precedute da testimonianze positive, ne traggono tutta quella forza che si può pretendere. Queste prove sono tolte dalla storia dello stabilimento de' Maomettani nell'Asia: in appresso verremo a quelle che ci offrono i racconti de' viaggiatori europei, e che sono decisive.

Appena Maometto ebbe soggiogati i Koreisci, e le altre arabe tribù, che tosto meditò di estendere più oltre il suo impero. La morte gli impedì di eseguire questo progetto, che fu adottato da' suoi successori, i quali non tardarono a portar le loro armi sulle sponde dell'Eufrate. Sotto il califfato di Omar, Basra o Bassora fu fondata sulle rive del Tigri, nell'anno 14 dell'egira, 635 di Gesù Cristo, per togliere la comunicazione del mare alla città di Almodain, che era l'antica Ctesifone (4). Essendo questa capitale dei Persiani stata presa dopo la vittoria

(1) Επεὶ καὶ νῦν αὐτὴν οἰκοῦσι ὀλίγοι τινες, οὔτε Ασσύριοι, οὔτε Χαλδαῖοι, ἀλλὰ Ιουδαῖοι. *In Esai.* p. 62. Ολίγας γὰρ ἔχει νῦν οἰκίας, καὶ ταύτας ἐσχεδασμένας. *In Jerem.* II, p. 272. *Op.* — (2) *Theod. in Jerem.* t. I, p. 268, t. II. *Op.* — (3) *Procop. Gaz. Comment. in Esai.* p. 215. — (4) *Abulf. Ann. Muslem. Vid. Golii not. in Alfarag.* p. 120. D'Herbelot si è dunque ingannato riferendo all'anno seguente questa fondazione. *Bibl. Orient.* p. 192, *edit. Paris.* 1697.

da Sad riportata su di loro a Cadesia, questo generale maomettano cominciò nell'anno 17 dell'egira a fabbricar Cufah sopra un ramo dell'Eufrate, che da essa prese il nome di *Nahar-Coufah*. Questa diventò bentosto così potente come famosa nelle discordie civili e religiose dei mussulmani. Fu essa una piazza d'armi, donde partivano le truppe per recarsi nell'interno della Mesopotamia. La strada che esse erano costrette a tenere per giugnere ad Almodain, doveva necessariamente passare presso al luogo ove un tempo sorgeva Babilonia, e nondimeno non si parla mai di questa città, che non occupa alcun posto nelle lunghe guerre di cui fu teatro quella contrada. E neppure ne vien fatta menzione allorchè Almanzor, malcontento degli abitanti di Cufah, nomini sediziosi e corrotti, trasportò, nell'anno 146 dell'egira, 763 di Gesù Cristo, la sede dell'impero de' califfi a Bagdad (1), di cui già eransi gettati i primi fondamenti nell'anno precedente sulla sponda occidentale del Tigri, distante quindici miglia a settentrione d'Almodain, e quarantaquattro dall'antica Babilonia (2). Non fu adunque dalle ruine di questa città che il califfo trasse i materiali per la sua, come asserirono alcuni moderni scrittori (3), ma bensì li fece venire da Almodain, ove, al dire di Abulfeda, nulla omise per devastare il vasto e solido palazzo dei re di Persia, della stirpe de' Sassanidi (4). La città che dovette necessariamente approffittare delle reliquie di Babilonia è Hellah, che da questo geografo è posta nel territorio stesso di Babil. Essa era situata in poca distanza, sull'Eufrate superiore, e non già sulle rive del Tigri, come Herbelot ha falsamente immaginato (5). Un viaggiatore europeo che esaminò questi luoghi ha dunque ragione di assicurare che la città di Hellah venne fabbricata colle ruine di Babilonia (6).

(1) *Abulfed. Ann. Muslem. p.* 147 *et* 148. *Abulphar. Hist. Dyn. p.* 141. 143. *Elmac. Histor. Sarac. l.* II, c. 3. La parte della città sulla sponda orientale fu fondata da Mahadi, figlio e successore di Almanzor (Compendio di Maraschi, per de Guignes, Giornale dei Dotti, giugno 1758, p. 546). Bagdad fu poscia composta di quattro principali quartieri, tre de' quali erano al di qua dell'Eufrate. *Vide Schultens, Ind. Geogr. in vit. Salad. voc. Bagdadum.* — (2) *Edr. Geogr. Nub. p.* 205. — (3) *Acead. des Inscr. t.* XXVIII, *p.* 252. *Lett. édif. t.* II, *Langlès, Instit. de Timur. Tab. géogr. p.* 322, 323. — (4) *Abulf. Annal. Muslem. pag.* 148. — (5) *Bibl. Orient. p.* 446 *edit. supra cit.* — (6) Viaggi di Pietro della Valle, trad. fr., t. II, p. 242 ec.

Se quest' ultima città non occupa alcun luogo nei due primi secoli dell'egira, se il suo nome neppur si ritrova nella storia di questo tempo, non si deve aspettar di trovarlo negli scritti de' più celebri geografi orientali. Non si fa menzione di essa nè nelle tavole di Nassir-Eddin, nè in quelle d' Ulug-Beig.

Ma Ebn-Haukal, geografo arabo che viveva circa l'anno 305 dell' egira (917 di Gesù Cristo), ne fa menzione con queste parole: « Babele è un piccolo villaggio, ed » il più antico edificio dell' Irak. Esso dà il suo nome » a questa provincia..... Vi rimangono (soggiugne egli) » ancora due colli ed una casa del tempo d'Abramo. Uno » di questi poggi è detto *Koudi Tarik*, e l' altro *Koud* » *Derbar* (1) ». Più di tre secoli dopo, sembra che Edrisi non abbia avuto alcuna contezza di Babilonia; almeno egli non ne dice alcuna parola, sebbene noti esattamente la distanza di tutte le città dell' Irak-Arabi, da Bagdad fino al mare. Finalmente Abulfeda, la cui opera è un compendio di molte altre che prima di lui aveano trattato di geografia, conservò unicamente il nome di Babil per significare gli avanzi della città di Babilonia. Gli autori arabi chiamano anche talvolta *Irack-Babeli* l' Irak-Arabi, che è una parte dell' antica Mesopotamia (2).

Il geografo persiano citato da Herbelot assicura che al suo tempo vedevansi appena alcune vestigia di Babilonia. Non bisogna confonderle colle ruine di un' antica torre, che dagli Arabi è ritenuta per quella di Babele (3), e della quale essi fanno fondatore Nembroth, figlio di Cus, conformandosi ad una tradizione giudaica (4). Questa specie di torre, che da Guglielmo di Lisle viene benissimo posta all' ovest di Bagdad (5), può avere, secondo un viaggiatore, ducento piedi di altezza ed altrettanti di circonferenza. « In essa (dice egli) non si vedono nè » porte, nè finestre; ma è una massa di terra informe,

(1) *Ouseley the Or. Geogr. of Ebn Haukal.*, *pag.* 70 *et* 283. — (2) *Herbel. Bibl. Or. p.* 159. — (3) *Ibid.* La Boulaye-le-Gouz seguì questa opinione (*ved. p.* 329) perchè prese Bagdad per l' antica Babilonia. Ma reca ancor più maraviglia che un uomo così dotto come il presidente di Brosses abbia confuso questi avanzi colle ruine del tempio di Belo, riferendo eziandio le autorità che provano il contrario (Accad. delle Iscriz. t. XXVII, p. 32-44). — (4) *Joseph. Ant. lib.* 1, c. 5. — (5) Carta della Babilonia, pubblicata dopo la sua morte, nel 1766.

» costrutta di mattoni; almeno pare che essa ne sia stata » incrostata, vedendosene a' piedi alcuni mucchi. Si dura » fatica a concepire come mai un edificio in cui non ve- » desi nè ferro, nè calce, nè cemento, innalzato in mezzo » a un deserto, malgrado delle ingiurie del cielo e della » furia dei venti, abbia potuto sussistere, ec. . . . . . (1) ». Seguendo Edoardo Ives (2), il quale ce ne ha dato il tipo, questa torre ha centoventisei piedi inglesi di altezza, e conghiettura con molta verisimiglianza, che essa abbia servito di specula, od a dare i segnali. Il sig. de Beauchamps, che soggiornò in questa contrada, ci informa eziandio che « la torre che porta il nome di Nembroth, » lungi tre leghe da Bagdad, è un ammasso informe di » mattoni cotti al sole, di cui s' ignora l' origine (3) ». Forse la vicinanza di questo edificio ha fatto prender Bagdad per Babilonia; error grossolano, che fu sovente ripreso, e che un viaggiatore di questo secolo volle nondimeno scusare colle più frivole ragioni (4).

La più antica relazione in cui siasi parlato di Babilonia, è quella di Beniamino di Tudela. Questo giudeo navarrese vivea nel dodicesimo secolo (5). Sembra che egli l' abbia composta coi diversi racconti dei rabbini dell' Oriente; ed è certamente sulla loro autorità ch' egli narra che questa grande città era allora ruinata. Più non vi si vedevano, secondo lui, che gli avanzi del palazzo di Nabuchodonosor, in cui niuno ardiva di entrare per la quantità di serpenti e degli scorpioni che vi si annidavano (6). Dopo ciò, Giuseppe Scaligero immaginò di stabilir l' epoca della total distruzione di Babilonia nell' anno 1037 dell' era nostra. Egli non allega alcuna prova della sua opinione, ma tratta da frenetici tutti quelli che, appoggiandosi alle profezie, avessero ardire di non adottarla (7).

(1) Viaggio in Turchia, in Persia, ec. di un missionario della Compagnia di Gesù (il p. Villotte), p. 393. — (2) *Trav. from. Eng. and to India.* — (3) Osservazioni fatte nell' Asia; Giorn. dei Dotti, 1784, p. 334. — (4) Noi non ne riferiremo che una sola: « Gli storici ed i geografi, che mettono Babilonia sull' Eufrate, non intesero di dir altro, se non che essa era in vicinanza e nei dintorni di questo fiume, ec. ». (Viaggio del p. Villotte, p. 384). Essi all' incontro assicurarono che la attraversava: ciò non ammette replica. Ma avendo una tale opinione perduto il diritto di venir confutata, noi non ci fermeremo d' avvantaggio a parlarne. — (5) *Barat. Diss. sur Benjam.*, §. 10. *Huet, Comm. des Anc.* p. 365. — (6) *Voy. de Benjam.* c. XIII. — (7) .... *Et falsa*

Alcuni avanzi di un antico ponte, alcune ruine di fortificazioni, quelle della famosa torre di Belo; ecco ciò che vi avea scoperto un medico alemanno, che viaggiava sulle sponde dell' Eufrate nel secolo decimosesto. « Questa torre (dice egli) sì diroccata, sì bassa, è an- » che piena di bestie velenose, che non permettono l' av- » vicinarvisi se non durante due mesi dell' inverno, nel » qual tempo esse non escono dalle loro buche (1) ». Boeventing, suo compatriota, distingue la stessa torre da un edifizio quadrato di centoventicinque passi di circuito, che egli prende per la tomba di Belo, e da un' altra torre d' una mezza parasanga (2). Inoltre il suo racconto conferma ciò che abbiam testè riferito. Texeira, celebre viaggiatore portoghese, assicura che al suo tempo più non rimanevano che leggiere tracce di questa famosa città, e che in tutta la contrada non eravi luogo meno frequentato del suolo ove un giorno essa era stata fondata (3).

Pietro della Valle è il viaggiatore che ci dà le più minute particolarità. Noi siamo costretti a compendiarle. Giunto sul terreno su cui sorgeva Babilonia, egli non vi scoprì in distanza di un quarto di lega dall' Eufrate, se non un mucchio confuso di edifizi ruinati e di diversi materiali, che formavano una specie di torre, o piramide, cui Pietro paragona ad un piccolo colle ora scosceso, ed ora di facile salita. Pareva che i torrenti l' avessero solcata, e nella parte superiore si vedevano alcune grotte scavate per porsi in sicuro dalle ingiurie del cielo. Questo viaggiatore aggiunge : « Dopo questa massa » immane di macerie, tutto ciò che incontrasi altrove è » sì appianato, che appena può credersi che si sia con- » cepito il disegno di fabbricare in questi luoghi quella » grande e superba città di Babilonia, i cui edifizi erano » sì ben fondati, sì forti e sì considerevoli (4) ».

Veniamo a tempi più prossimi a noi. Un missionario di questo secolo riconobbe non solo i mucchi di rovine,

prophetiarum interpretatione infesti et armati oculis ignitis et tumentibus buccis contendunt. Not. ad Euseb. p. 130.

(1) *Rauwolff's Travel, cap.* 8. Egli viaggiava nel 1574. — (2) *Not. de Baratier sur Benj. t.* 1, *p.* 156. 157. — (3) *Texeir. Voyag. aux Indes, c.* 8. — (4) *Viagg.* Trad. fr. t. II, p. 242, lett. XVII, datata da Bagdad il 10 dicembre 1616.

di cui parla Pietro della Valle, ma ancora alcuni avanzi di grandi mura, alcune in piedi, altre atterrate, e fatte di mattoni e cementate con bitume. Esse trovansi tutte sulla sponda occidentale dell' Eufrate, che scorre fra due antichi edifizii diroccati (1); il che merita di essere notato.

Niebuhr, celebre viaggiatore, che percorse l' antica Mesopotamia nel 1765, non dubita punto che Babilonia non fosse situata nel territorio di Hellah, nel luogo detto *Ard Babel*, in cui si vedono gli avanzi di una grande città. Vi si scorgono dai due lati dell' Eufrate *piccoli colli che si scavarono, pieni di mucchi di mattoni*. Ma questo viaggiatore non esaminò che leggiermente e con un rapido colpo d' occhio questo luogo, e sembra con-

(1) Viaggio in Levante, del p. Emanuele de Saint-Albert, ms. citato da d'Anville, Accad. delle Iscriz., t. XXVIII, p. 256.

Questo viaggiatore però non si spiega in un modo abbastanza chiaro, e sembra che non si sia formato una giusta idea delle rovine di Babilonia. Nella sua relazione ancora manoscritta, egli dice da principio: « Prima di giungere ad Hellah si scopre un monte formato dalla rovine » di qualche grande edifizio, e può avere due o tre miglia di circuito: » io ne riportai meco alcuni mattoni impressi di certi caratteri sconosciati.... Di fronte a questa montagna, e due leghe al di là, se ne » vede un' altra tutta simile e ad eguale distanza fra i due rami dell'Eufrate ». Dopo aver parlato di Hellah e di un lago in cui sbocca l'Eufrate presso a questa città, il p. Emanuele de Saint-Albert prosegue così: « Noi andammo alla montagna opposta di cui si parlò: questa era » nell'Arabia-Felice, distante un' ora di cammino dall' Eufrate, e l' altra » nella Mesopotamia, ad eguale distanza dallo stesso fiume, e precisamente dirimpetto l' una all' altra; io la trovai quasi simile, e ne presi » alcuni mattoni che portavano la stessa impronta di quelli della prima. » Ciò che in questa io notai, fu una facciata d' un grosso muro ancora » in piedi sulla sua cima, e che appariva da lungi come una grossa » torre. Una massa eguale stava rovesciata a canto, ed il mastice ne » era sì solido, che mi fu impossibile il distaccarne un mattone. L' una » e l' altra erano come vetrificate, ciò che mi fe' giudicare che queste » rovine appartenessero ad una rimota antichità. Molti vogliono che » quest' ultima montagna sia la vera Babilonia; ma io non saprei che » cosa si possa rispondere per riguardo all' altra affatto eguale che le » sta a fronte. I paesani mi raccontarono mille stranezze riguardo a » queste due montagne; ed i Giudei chiamano quest' ultima la prigione » di Nabuchodonosor ». È evidente che il secondo monticello è posto sull' area di Babilonia; ed il p. Emanuele non avrebbe dovuto esitare su questo punto. Del resto, il suolo di Babilonia era elevato abbastanza, perchè Geremia potesse chiamare questa città, *il monte appestato*, LI. 25; intorno a che Origene osserva: Ην δὲ καὶ ἐφ' ὕψους ἡ πόλις, διὰ τὸν παρακείμενον ποταμὸν, ἐξ οὗ τινες ἀναβαθμοὶ πρὸς τὴν πόλιν ἀνέφερον, διμερῆ τε οὖσαν καὶ ἐξ ἑκατέρας ὄχθης παρακειμένην τῷ ποταμῷ, πρὸς τῷ καὶ εἶναι τὰ τείχη τῆς πόλεως ὑψηλότατα. *Orig. Op.* t. III, p. 319 *edit. ut supra*. Forse anche il profeta, prendendo la parte pel tutto, indicava specialmente il tempio di Belo, eretto sur un colle, in mezzo alla città.

venirne egli stesso, quando, dopo aver creduto di trovar le vestigia del tempio di Belo, soggiunge: « Io spero » che taluno di quelli che mi succederanno in questo » viaggio, ne farà più esatte ricerche, e ce ne darà la » descrizione (1) ».

L' abate di Beauchamp, vicario generale di Babilonia, è questo suo successore, e così si esprime: « In Hellah » (cioè nel suo territorio), distante diciotto leghe al » sud-ovest di Bagdad, credesi di vedere le ruine del- » l' antica Babilonia sulle sponde dell' Eufrate, ma que- » ste non consistono che in mattoni sparsi qua e là, e » vi si scorge solamente una specie di torre assai larga, » che dagli Europei vien presa per la torre di Babele (2) ». Questo viaggiatore parla in modo più positivo in uno scritto pubblicato dopo il suo ritorno in Francia: « Le » ruine di Babilonia (dice egli) appaiono chiaramente » ad una lega a settentrione di Hellah. V' ha special- » mente un' eminenza piana sulla sommità, che non » giunge a trenta tese di altezza, non essendo alta come » il colle di Montmartre, che ne ha circa quaranta; essa » è di forma irregolare, e intersecata da burroni. Niuno » sospetterebbe che essa sia stata fatta per mano d' uo- » mini, se non se ne vedesse un' aperta prova negli » strati di mattoni che vi si trovano . . . . Al di sopra » di questo monticello, dal lato del fiume, vi sono im- » mensi rottami che servirono, e servono tuttora per la » fabbrica di Hellah . . . . Questo luogo e la montagna » di Babele dagli Arabi chiamansi comunemente *Mak- » loube,* che significa *rovesciato da capo a piedi* . . . . ». L' abate di Beauchamp fa eziandio menzione di un muro di mattoni, ch' egli giudica fosse grosso sessanta piedi. » Si estendeva (aggiunge egli) perpendicolarmente al » letto del fiume e poteva essere la muraglia della città. » Io trovai un canale sotterraneo, che in luogo di vôlta, » è coperto di pietre renose piatte, dell' altezza di tre piedi » sopra sei o sette di lunghezza. Queste rovine si esten- » dono per molte leghe al nord di Hellah, e palesano » certamente la situazione dell' antica Babilonia (3).

(1) Viaggio in Arabia, t. II, p. 233. 236. — (2) Osservazioni fatte nell' Asia; Giorn. dei Dotti, giugno, 1784, in 4.°, p. 333. — (3) Memoria intorno alle antichità babilonesi, ec., letta nell' Accademia di belle

Finalmente, per terminare la serie di tutte queste testimonianze, nulla è più opportuno che il riferire le osservazioni di un chiarissimo viaggiatore, che visitò esso pure, sul finire del secolo decimottavo, il vasto terreno cui Babilonia un giorno occupava. « Il suolo sul quale » essa sorgeva (dice il signor Olivier), venti leghe al » sud di Bagdad, non presenta al primo aspetto veruna

lettere, e stampata nel Giornale dei Dotti, dicembre 1790, in 12.°, pag. 2416-18-24. In una Memoria manoscritta dell'ab. di Beauchamp, che accompagna la sua Carta della Mesopotamia, quella del suo Itinerario dal mese di marzo 1781 fino al dicembre 1789, si legge ancora: « Non rimane alcun dubbio circa la posizione di Babilonia; essa sorgeva al di sopra di Hellah. Io percorsi i suoi fondamenti, e ne riportai meco alcuni caratteri babilonesi. Scrissi in questi luoghi una memoria di ciò che vi ho veduto. Io non sono interamente dell'opinione del sig. d'Anville, che divide Babilonia nelle due parti del fiume. Mi informai diligentemente dagli Arabi, il cui mestiere è di quarant'anni consiste nel levare i mattoni da queste ruine per costruire gli edificii di Hellah, e loro domandai se scavando essi la terra dall'altra parte del fiume, cioè dalla sponda occidentale dello stesso, vi trovassero mattoni, e mi risposero, che no. È però vero che dall'altra parte dello stesso fiume, lungi una lega dalla sua spiaggia, vi sono montagne di ruine, e gli Arabi le chiamano *Brouss*. Quelle di Babilonia sono propriamente al di sotto di questo monticello, ch'essi chiamano *Babele*. Mi fu detto sul luogo, che le ruine di Babilonia si estendono per tre leghe al nord fino a Mahavil e fino al di sotto di Hellah, il che porterebbe una lunghezza maggiore di sei leghe. La posizione di Babilonia non può dunque andar soggetta a difficoltà. Il sig. Niebuhr dà per latitudine ad Hellah 32° 28', il che porterebbe ad un dipresso una distanza di 21 leghe e ²/₃, di 25 per grado, fra Bagdad ed Hellah, sotto lo stesso meridiano. (Hella è cinque gradi all'ovest di Bagdad, longitudine dedotta dal passaggio di Mercurio sul Sole, osservato in Hellah nel 5 novembre 1789.) Ma parmi che la distanza di 22 leghe sia un po' troppo eccessiva; tutt'al più non si contano che 18 leghe, e vi si va rapidamente. È questo un deserto piano come una tavola: il risultamento di due viaggi che io feci da Bagdad ad Hellah è che vi impiegai sedici ore e mezzo; e queste ore sono misurate col passo del cavallo di carovana. Il sig. Niebuhr suppone dalle 13 alle 14 miglia tedesche; prendendone 13 e ½, risulterebbero 22 leghe e ½ di 25 per grado. Questa distanza troppo grande basta per credere che la latitudine di Hellah, seguendo il sig. Niebuhr, sia troppo piccola; io la feci di 32° 40' (l'avea già osservata di 32° 40'; ma penso che vi fosse un errore sull'istromento che meco portava, e che la mia osservazione desse in più ciò che quella del sig. Niebuhr avea dato in meno), e vedo ch'essa corrisponde meglio alla distanza, il che fa per la latitudine di Babilonia 32° 37'. Il sig. d'Anville l'ha fatta più piccola, come anche Niebuhr. Non potrebbe esservi errore nella mia asserzione, se non circa la diversità del calcolare l'ora del cammino. Ma quand'io supponessi che un uomo a cavallo andando a passo faccia per ogni ora una lega di 20 al grado, ne seguirebbe che Hellah dovrebbe essere al 32° 32', e Babilonia al 32° 34', il che sempre più si approssima alla mia osservazione. Del resto, Babilonia giace sulla riva orientale dell'Eufrate, ed Hellah sull'occidentale ».

» traccia di città; è d'uopo percorrerlo interamente per
» osservare alcuni monticelli, alcune piccole eminenze,
» e per conoscere che la terra quasi dappertutto fu
» smossa. Ivi alcuni Arabi sono occupati già da più di
» dodici secoli a scavare il terreno, e ad estrarne i mat-
» toni, coi quali fabbricarono in gran parte Cufah, Bag-
» dad, Mesced-Ali, Mesced-Hossein, Hellah e quasi
» tutte le città che trovansi in queste contrade. Ma ciò
» che contribuì al pari di questi scavi a fare scomparire
» la totalità delle ruine di Babilonia, fu, che essendo
» essa fondata sopra un terreno eguale, arenoso, affatto
» privo di pietre, ed in una contrada in cui il legno
» sempre fu raro, gli abitanti furono costretti ad aver
» ricorso alla terra che i fiumi depositarono. Essi ne
» formarono mattoni, che fecer cuocere al sole, e che
» legarono colle canne che avevano alla mano nel paese.
» Per lo stesso motivo essi impiegarono d'ordinario nella
» fabbrica degli edifizi di mattoni cotti il bitume in
» vece della calce. Ben si vede come un edifizio fabbri-
» cato con mattoni che non erano cotti a fuoco, non do-
» vette lasciare, quando venne distrutto, che deboli tracce
» della sua esistenza, e le ruine han dovuto confondersi
» colla terra all'intorno . . . . . Ciò non ostante, mal-
» grado del tempo e degli Arabi, malgrado della poca
» solidità de' materiali che vi furono impiegati, si sco-
» prono tuttavia alcuni avanzi di grandissimi edifizi. Si
» vedono mura grossissime, cui gli Arabi demoliscono
» fino dai loro fondamenti, e sono fatte di mattoni cotti.
» Ma quello che havvi di più notabile, e sembra l'a-
» vanzo del tempio di Belo fatto innalzare da Semira-
» mide, è un monticello molto esteso, formato di terra
» nella sua superficie, e da cui gli Arabi traggono grandi
» mattoni cotti, e legati gli uni cogli altri col medesimo
» bitume di cui abbiamo parlato. Fra ciascuno strato
» di mattoni avvi un piccolo strato di canne e di bitu-
» me. In questo monticello, la cui forma sembra qua-
» drata, e il cui circuito è di mille e cento, a mille
» duecento passi ordinarii, si scoprirono diverse cavità,
» che non furono ancora disgombrate abbastanza in modo
» da poterne percorrere tutta la estensione, e da indo-
» vinarne l'uso. Questo monticello è distante una lega

» al nord di Hellah, e un quarto di lega dalla riva o-
» rientale dell' Eufrate .... Fra questo monticello ed il
» fiume vi sono molti rottami e molte fondamenta di vec-
» chie mura; ed è qui che d' ordinario si trovano i grandi
» mattoni, su cui stanno impressi ignoti caratteri ....
» Si vedono alcune ruine all' occidente dell' Eufrate, e
» talvolta scopronsi anche de' mattoni con caratteri; ma
» noi vi cercammo indarno le vestigia del palazzo dei
» re; nè abbiam potuto tener dietro, nè scoprire in al-
» cun luogo i bastioni della città .... (1) ».

Sebbene queste particolarità non sieno così esattamente esposte come si potrebbero desiderare, bastano nondimeno per dimostrare il compimento letterale delle profezie d' Isaia e di Geremia. Distinguiamo da principio due cose in queste predizioni; la prima riguarda gli antichi abitanti di Babilonia; essi soffrirono il castigo loro minacciato da Dio, dopo la presa di questa città fatta da Ciro; i loro discendenti non furon meglio trattati da Dario, e forse da Serse; la seconda riguarda Babilonia stessa. Per sentirne meglio l' applicazione è d' uopo ravvicinare i fatti. Questa superba città essendo caduta in poter di Ciro nell' anno 538 prima di Gesù Cristo, cessò d' essere la capitale dell' impero d' Oriente, e passò sotto un giogo straniero: per tal modo si compì il primo oggetto della profezia. In castigo delle sue ribellioni le mura esterne furono abbattute nel 510, sotto Dario, figlio d' Istaspe, ed ecco il principio della sovversione di lei, predetta da Isaia e da Geremia(2). Il rapimento della statua di Belo, e la distruzione del suo tempio eseguita da Serse circa l' anno 481, e tutti gli oltraggi ch' egli fece soffrire a' Caldei, erano stati egualmente predetti da Geremia. Ma la sorte di Babilonia non era per anco decisa; questa città sussisteva tuttora con un certo splendore, soggiornandovi i re di Persia una parte dell' anno(3). Alessandro fu quegli che le avventò il colpo fatale, nell' anno 325 prima di Gesù Cristo; e Babilonia smantellata, divenne in breve deserta. Le due prime emigrazioni, cagionate dall' invasione di Demetrio e dalla

(1) Viaggio nell' impero Ottomano, nell' Egitto e nella Siria, in 4.°, 1804, t. II, p. 437. 438. — (2) *Is.* XXI. 9. *Jerem.* LI. 28. — (3) *Id.* LI. 44. 47.

fondazione di Seleucia negli anni 310 e 311[1], e la terza di cui fu causa Himero, generale dei Parti, nell' anno 127 prima di Gesù Cristo; finalmente la peste che terminò di spopolar Babilonia nell' anno 39 dopo Gesù Cristo, sono i soli avvenimenti di cui gli storici profani ci abbiano conservato memoria, ma che provano definitivamente la ruina totale di questa grande ed antica città.

Giuseppe pone sotto il regno di Caligola la peste di cui ora abbiamo parlato[2]. Filone, nelle rappresentanze fatte a questo principe dai Giudei d'Alessandria, dice che la sua nazione era sparsa per tutto l' Oriente, ad eccezione di Babilonia[3]; ma siccome la deputazione di Filone accadde nell' anno 40 dopo Gesù Cristo, così la peste che fece uscire i Giudei da Babilonia deve almeno appartenere all' anno precedente. I Giudei e gli altri abitanti si videro allora costretti ad abbandonare questa sventurata città, in cui l' insalubrità dell' aria era mantenuta dalle acque stagnanti dell' Eufrate. Verisimilmente già si era rotta la famosa diga costrutta dalla regina Nitocri[4], e già erasi interamente riempito il lago destinato a ricever le acque di questo fiume quando straripava, opera di questa famosa principessa, e che ancor si vedeva al tempo di Traiano[5]. Una simile disgrazia già era stata più volte minacciata ai Babilonesi, ed essi non l' aveano schivata che con grandi fatiche, che allora non erano più in istato di sostenere[6].

Prima che venisse fondata la loro città, tutto il territorio era coperto dall' acqua, e solo col rinchiudere l' Eufrate nel suo letto giunsero i primi re a popolare la provincia di Babilonia e la sua capitale[7]. I Persiani, per quella politica distruttiva che fu sovente adottata dai popoli conquistatori, costruirono steccati in mezzo all' Eufrate, e ne interruppero la navigazione[8]. Alessandro non trascurò nulla per liberarla da tutti questi ostacoli[9], ma non ebbe il tempo per compiere l' opera

(1) *Longuerue, Ann. Arsac. p.* 14. — (2) *Joseph. Ant. Jud. l.* VIII, c. IX, §. 1. 8. — (3) *Legatio ad Caium, edit. Hæsch. p.* 798. — (4) *Herod. l.* I, c. CLXXXV. — (5) *Dion. Cass. l.* LXVIII, §. 27. — (6) *Plin. l.* IV, c. XXX. — (7) *Abyden. Frag. apud Euseb. Præp. Evang. l.* IX, *c.* XLI, *p.* 449. — (8) *Strab. l.* XVI. — (9) *Arrian. Exped. Alex. l.* VII, c. XXI. *Strab. l.* XV.

sua. Dopo la morte di lui tutto fu dimenticato, e quindi tutto cadde in uno stato peggiore di prima. Molti canali di comunicazione col Tigri, scavati al di sopra di Babilonia, vi fecero abbassare l' Eufrate, il quale cessò di essere navigabile. Questo fiume cambiando talvolta di corso nelle sue innondazioni cagionate dallo scioglimento delle nevi(1), che accade in primavera o verso il solstizio d' estate, dovette necessariamente coprire le ruine per mezzo alle quali scorreva, e mantenere le paludi circonvicine. Non si aspetti già che sotto il giogo maomettano abbia il paese cambiato d' aspetto; queste paludi sussistettero anche dopo che i califfi ebbero fermato il loro soggiorno in Bagdad(2).

Isaia avea predetto che Babilonia verrebbe coperta di paludi, o che andrebbe smarrita in un abisso di fango, attenendoci all' interpretazione de' Settanta(3), il che non potè accadere che per difetto della conservazione de' canali(4). Geremia predisse che il mare ascenderebbe a Babilonia, e la innonderebbe co' suoi flutti(5). Come mai il mare potè giungere fino a questa città, che ne era così lontana? Egli prima avea detto: « Io renderò il » suo mare deserto(6) », ciò che da Teodoreto si interpreta per la moltitudine de' suoi sudditi(7), cioè che essa li perderà tutti. Il senso non era che metaforico, e questo valente interprete l' ha colpito benissimo. Dopo ciò, non si potrebbe forse intendere per Babilonia coperta dai flutti, l' abbandono totale di questa città divenuta un deserto? Si tentò di sciogliere diversamente la difficoltà, con un passo di Abideno, in cui leggesi che anticamente davasi il nome di *mare*(8) alle acque sparse nei dintorni di Babilonia. Se questa spiegazione adottata da alcuni interpreti, fra i quali dal p. Calmet, è troppo congetturale, non sarebbe forse più opportuno il prender

(1) *Arrian. l.* VII, *c.* XXI. — (2) *Herb. Bibl. Orient., ut sup., ed. Paris.* 1697. — (3) ... Θήσω αὐτὴν πηλοῦ βάραθρον εἰς ἀπώλειαν. *Cap.* 14, *v.* 23. — (4) ... Διασκίδνασθαί τε κατὰ πάσης τὸ ὕδωρ, καὶ τελμάτων ἀποτελέσαι τὴν πληθύν. *S. Cyrill. in Esai.* Τῶν ὑδάτων ὡς ἔτυχε φερομένων, πηλοῦ βαράθρον ἀναγκαίως ἐγένετο. *Theodor. in Esai.* — (5) *Ascendit super Babylonem mare; multitudine fluctuum ejus operta est.* LI. 42. — (6) *Et desertum faciam mare ejus.* LI. 36. — (7) Τουτέστι τὸ πλῆθος τῶν ὑπηκόων. *Theodor. in Jerem.* — (8) Λέγεται δὲ πάντα μὲν ἐξ ἀρχῆς ὕδωρ εἶναι, θάλασσαν καλεομένην. *Abyden. ap. Euseb. Præp. Evang. l.* IX, *c.* 61.

qui semplicemente il *mare* per l' Eufrate stesso, che serviva di porto alle navi di tutte le nazioni dell' Oriente, use a trafficare coi Babilonesi? Ciò è tanto più probabile, in quanto che questo modo di esprimersi non era sconosciuto in Oriente, chiamando gli Egiziani comunemente il Nilo, *bahr*, mare.

Questi flutti che coprirono in un istante Babilonia, la resero ben tosto inabitabile, e come dice Isaia (1), essa diventò il ricovero degli insetti, dei rettili e degli uccelli notturni, ec., sul nome de' quali gli antichi interpreti avventurarono diverse congetture. Alcuni, come s. Girolamo (2), sospettarono che vi fossero delle sirene; altri non temettero di farne l'abitazione dei demonii (3). Ciascuno spiegò a suo talento il testo, il che è qui di poca importanza. Ma avvi un altro mezzo di sciogliere la difficoltà. Le medesime espressioni d' Isaia si trovano nella sua profezia su Edom, e in quella di Nahum che risguarda Ninive (4). Non sarebbero mai esse altro che una figura per rendere più spaventoso lo stato di ruina e di desolazione in cui doveano cadere le città colpite di anatema? Questo è il sentimento di s. Cirillo e di Teodoreto (5), e ci sembra il più ragionevole.

Il compimento progressivo delle profezie è un mezzo di cui Dio si serve onde perpetuare la ricordanza dei suoi oracoli, e metterli di continuo sotto gli occhi degli uomini. Nondimeno questa gradazione non è nè nascosta nè insensibile; la verga che colpisce si fa vedere di quando in quando, e questo è principalmente ciò che devesi osservare per riguardo a Babilonia. La sua ruina ebbe diverse epoche, ed una delle ultime fu quella in cui il parto Himero saccheggiò questa città, che fin d' allora più non ne meritò il nome. « I miei occhi (dice » il Signore a Michea) saranno testimonii della sua ter» ribile punizione; essa sarà rovesciata da cima a fondo, » e calpestata dai piedi come il fango delle piazze (6) ». Da lungo tempo in fatto più non si passeggia che sulle reliquie de' suoi muri e de' suoi edificii, di mezzo ai

(1) *Is. cap.* XIV. — (2) *S. Hieron. in Isai. tom.* III. *Op. c.* XIV, *p.* 154. — (3) *Procop. Gaz. in Isai. p.* 216. — (4) *Isai. c.* XXXIV. 13. 14. 15. *Nahum* III. 17. *Vid. Kalinski, in Nahum vatic. p.* 292. — (5) *S. Cyrill. in Esai. t.* II. *Op. p.* 239. *Theodor. in Esai. t.* II. *Op. pag.* 62. — (6) *Nunc erit in conculcationem ut lutum platearum. Mich.* VII. 10.

quali essa pare tutto a un tratto scomparsa. La stessa sua posizione finì col divenire un problema, e non si giunse a conoscerla se non dopo molte ricerche (1). Al presente i viaggiatori scoprono appena le vestigia di questa regina delle città; essi la calpestano con altrettanto disprezzo che stupore, e credono anche di menar trionfo di essa, trasportando seco loro qualche porzione di sue reliquie (2). Il suo territorio è affatto deserto, non passandovi le caravane, e facendosi il commercio da Bagdad a Bassora per mezzo del Tigri. A questo modo tutto concorse a compiere letteralmente la predizione di Geremia sull' ultima ruina di Babilonia: *Terra inhabitabilis et deserta, terra in qua nullus habitet, nec transeat per eam filius hominis* (3).

(1) D'Anville, Memoria sulla posizione di Babilonia, Accademia delle iscrizioni, t. 28, p. 246. — (2) Alcuni mattoni con caratteri ignoti, e simili a quelli di Persepoli; quelli forse delle lettere numeriche. Alcuni di questi mattoni vedonsi nel gabinetto delle antichità nella biblioteca reale, ove furono depositate dall' abate di Beauchamp, il quale si pigliò quest' incarico secondo le istruzioni dell'Accademia delle iscrizioni e delle belle lettere. In una sua lettera scritta da Bagdad il 20 ottobre 1786, e diretta al maresciallo di Castries, egli parla delle iscrizioni trovate fra le rovine di Babilonia: « Io me ne procurai una ultimamen» te: consiste in un cilindro di otto pollici di lunghezza e di quattro » di diametro, composto di terra cotta, e tutto coperto pel lungo da » una scrittura, le cui lettere non sono alte più di due linee. Questi » caratteri non somigliano in nessun modo alle scritture usate nel paese, » non sono cioè nè caldei, nè siriaci, ec. Mi sembra che abbiano della » somiglianza colle iscrizioni di Persepoli descritte da Chardin ». L'Accademia ebbe sotto gli occhi un monumento dello stesso genere, trovato in poca distanza dal Tigri: consiste in una selce di color nero, ingombro di caratteri persepolitani e di basso-rilievi. Questa selce portata dal sig. Michaux fu poscia esposta nel gabinetto delle medaglie. « Non è » gran tempo (soggiunge l'abate di Beauchamp) che scavando la terra » si trovò una camera intera, sopra un muro della quale era benissimo » scolpita in rilievo una giovenca; la qual cosa potrebbe pure dar qual» che lume intorno all' antica religione della Caldea ».

(3) ארץ ציה וערבה ארץ לא ישב בהן כל איש ולא יעבר בהן בן אדם *Jerem.* LI. 43. — A queste testimonianze se ne aggiunga un' altra ancor più recente, quella del sig. Olivier. Parlando dei grandi mattoni che si trovano sull' area di Babilonia, egli dice: « Io ne riportai uno » con caratteri ben diversi dagli altri: non ha che due pollici e mezzo » di lunghezza e due di larghezza: da una parte è convesso, e piano » dall' altra; la sua maggior grossezza è di un pollice. Vi si vedono sette » ordini di lettere, con una interruzione fra il terzo e il quarto ordine: » sembra che questi caratteri sieno stati impressi con maggior diligenza » che non sui grandi mattoni ». *Viaggio nell' impero Ottomano*, ec., tom. II, pag. 437. 438. In oltre Millin fece incidere la pietra del sig. Michaux e la pubblicò nella sua Raccolta di monumenti inediti, tavole VIII e IX, con alcune osservazioni meritevoli d' esser lette, t. I, p. 58, ec.

DISSERTAZIONE

SUI

TRECENTONOVANT' ANNI

DI CUI SI PARLA NELLA PROFEZIA
DEL CAPO IV D'EZECHIELE (*)

Analisi del testo che dà motivo a questa dissertazione. Varietà di lezione per riguardo ai 390 anni di cui parla Ezechiele. Questo numero abbraccia 350 anni d'infedeltà della casa d'Israele, e 40 anni di infedeltà della casa di Giuda.

Essendo stato il profeta Ezechiele condotto schiavo in Caldea, allorchè Jechonia, re di Giuda, vi fu trasportato da Nabuchodonosor, re di Babilonia, il Signore gli apparve mentre egli trovavasi presso il fiume Cobar o Caboras nel quinto anno di sua schiavitù (1). Allora fu ch' egli ebbe quella misteriosa visione riferita sul principio del libro delle sue profezie; ed avendogli il Signore comandato di recarsi a visitare quelli fra gli schiavi che dimoravano presso questo fiume, egli rimase sette giorni in mezzo ad essi (2). Trascorsi i sette giorni, il Signore gli rivolse la sua parola (3), e gli comandò di rinchiudersi nella sua casa, di prendere un mattone (4), e delinearvi sopra l' assedio di Gerusalemme; di portare le iniquità della casa di Israele, giacendosi sul sinistro fianco durante un certo numero di giorni relativo ad un certo numero d' anni dell' iniquità della casa d' Israele; e di portare eziandio le iniquità della casa di Giuda, giacendosi sul fianco destro durante un altro numero di giorni relativo a un certo numero d' anni dell' iniquità della casa di Giuda.

Gli esemplari ebrei, greci e latini concordano intorno al numero de' giorni dati al profeta per portare le iniquità della casa di Giuda; questo numero è di *quaranta giorni*. Ma avvi diversità circa il numero de' giorni dati

(*) Questa dissertazione appartiene all' editore Rondet.

(1) *Ezech.* I. 2. 3. — (2) *Id.* III. 15. — (3) *Ibid.* ✝. 16 *et seqq.* — (4) *Id.* IV. 1 *et seqq.*

al profeta per portare le iniquità della casa d' Israele: nell' ebreo e nella Volgata questo numero è di *trecentonovanta giorni;* e negli esemplari greci Origene osserva che alcuni fra essi leggevano *centocinquanta giorni*, altri *centonovanta,* ed altri *trecentonovanta* (1). Si trovano anche al presente nella edizione romana della versione dei Settanta i numeri *centocinquanta* e *centonovanta;* l' uno trovasi al versetto 4, e l' altro nel versetto 5 del capo IV d' Ezechiele (2); e così leggeva Teodoreto. Ma nessuno di questi due numeri può venir giustificato da verun calcolo, e quindi è evidente che queste due lezioni sono false. Il numero *trecentonovanta,* considerato da sè solo, sembrerebbe poter essere giustificato dal calcolo degli anni dell' infedeltà della casa d' Israele, dall' erezione del vitello d' oro al tempo di Geroboamo, fino alla spedizione di Nabuzardano, generale delle truppe di Nabuchodonosor, mandato da questo principe per condur via gli ultimi avanzi de' Giudei, circa quattro anni dopo la ruina di Gerusalemme. Geroboamo avendo fatto porre due vitelli d' oro (3), l' uno a Bethel, l' altro a Dan, instituì una solennità nel decimoquinto giorno dell' ottavo mese in corrispondenza colla festa solenne che si celebrava in Giuda nello stesso giorno del settimo mese. L' Usserio (4) suppone che questa festa siasi celebrata per la prima volta nel mese di ottobre dell' anno 975 prima dell' era cristiana volgare, ossia circa cinque mesi dopo lo scisma, che egli pone nel mese di maggio dello stesso anno. Dalla prima celebrazione di tale festa conta egli i trecentonovant' anni d' infedeltà della casa d' Israele; in guisa che essi hanno fine nel mese d' ottobre dell' anno 585 (5), cioè verso il tempo in cui Nabuzardano fu spedito per condur via i Giudei che erano rimasti nella Giudea, e trasferirli a Babilonia, nell' anno ventesimoterzo del regno di Nabuchodonosor (6) e 584 prima dell' era cristiana volgare.

Ma se al numero *trecentonovanta* aggiungasi il numero *quaranta,* che è quello dei giorni durante i quali il profeta dovea portare l' iniquità della casa di Giuda, riesce allora difficile od anche impossibile l' accordare questi

(1) Vedi le varianti raccolte da Lamberto Bos nella sua edizione della versione dei Settanta. — (2) *Ezech.* IV. 4. πεντήκοντα καὶ ἑκατὸν. 5. ἐννενήκοντα καὶ ἑκατὸν. — (3) 3 *Reg.* XII. 26 *et seqq.* — (4) *Usser. ad ann. mundi* 3030. — (5) *Ibid.* — (6) *Jerem.* LII. 30.

due numeri; perocchè se il profeta si rimase coricato per *trecentonovanta giorni* sul fianco sinistro, e per *quaranta giorni* sul fianco destro, ne risulta che egli sarà rimasto coricato per lo spazio di quattrocentotrenta giorni. Ma, per testimonianza dello stesso Ezechiele, appare che il numero dei giorni, duranti i quali questo profeta si stette coricato, non giunge fino a quattrocentotrenta, ciò che fu notato anche dall' Usserio. Infatto la celebre visione avuta da Ezechiele prima di ricevere il comando di giacersi in tal modo coricato, è datata dal *quinto giorno del quarto mese dell' anno quinto dopo la trasmigrazione di Jechonia* (1); trascorsero *sette giorni*, dopo i quali (2) il profeta ricevè l' ordine di rimanersi coricato dapprima sul lato sinistro, e poscia sul fianco destro. Sembra quindi che questo comando gli sia stato dato circa il duodecimo o decimoterzo giorno del quarto mese dell' anno quinto dopo la trasmigrazione di Jechonia; e il profeta stesso ci dice (3) che nel *quinto giorno del sesto mese dell'anno sesto* della trasmigrazione di Jechonia, egli sedeva nella sua casa coi seniori del popolo, quando ebbe una nuova visione: ***In anno sexto, in sexto mense, in quinta mensis, ego sedebam in domo mea.*** Ma giusta il calcolo degli anni solari, non vi furono tra questi due termini che quattrocentodiciotto giorni al più; e giusta il calcolo degli anni lunari, non vi furono che circa quattrocentosette giorni. Il quinto giorno del sesto mese dell' anno sesto dalla trasmigrazione di Jechonia non fu adunque se non il quattrocentesimosettimo, o il quattrocentesimodecimottavo dachè venne comandato al profeta di rimanersi coricato. Il profeta adunque non giacque coricato per quattrocentotrenta giorni, poichè egli ci dice che in quel giorno se ne stava seduto nella sua casa: *Ego sedebam in domo mea.*

Vero è che se l' anno quinto dopo la trasmigrazione di Jechonia fosse stato uno di quegli anni che si chiamano *embolimiani*, in cui cioè si intercalava un decimoterzo mese, col quale supplivasi a ciò che mancava negli anni lunari, onde pareggiarli ai solari; allora vi sarebbero stati fra i due termini circa quattrocentotrentasei o quat-

(1) *Ezech.* I. 1. 2. — (2) *Id.* III. 15. 16 *et seqq.* — (3) *Id.* VIII. 1.

trecentotrentasette giorni, e quindi il profeta avrebbe potuto rimaner coricato per quattrocentotrenta giorni. Ma quand'anche questo anno fosse stato intercalare, nondimeno la continuazione del discorso ne fa abbastanza comprendere che il profeta non istette coricato che per trecentonovanta giorni. Perocchè il Signore gli dice: *Ti farai dei pani secondo il numero dei giorni ne' quali dormirai sul tuo fianco; e li mangerai in trecentonovanta giorni*: FACIES TIBI PANES NUMERO DIERUM QUIBUS DORMIES SUPER LATUS TUUM: TRECENTIS ET NONAGINTA DIEBUS COMEDES ILLUD(1). Il profeta dovette preparare tanti di questi pani per mangiarli in altrettanti giorni in cui starebbe coricato; non dovette mangiarne che per trecentonovanta giorni; dunque solamente per trecentonovanta giorni egli stette coricato; cioè giacque inclinato sul fianco sinistro *trecentocinquanta giorni*, e *quaranta* sul destro, che insieme uniti sommano il numero di *trecentonovanta giorni* duranti i quali il profeta rimase coricato sul fianco. Così si suppone dall' Usserio(2), e v' ha luogo a conghietturare che in origine così si leggesse anche nel testo. Da qui sarà derivata quella lezione di alcuni esemplari greci, in cui Origene leggeva *centocinquanta giorni*, come noi tuttora leggiamo nell' edizione romana. Così nel ỳ. 5 si sarà letto *trecentocinquanta* pel numero de' giorni duranti i quali il profeta dovea portare l' iniquità della casa d' Israele, rimanendo coricato sul manco lato; nel ỳ. 6 si trova *quaranta* pel numero dei giorni ne' quali il profeta dovea portare l' iniquità della casa di Giuda, stando coricato sul lato destro: questi due numeri uniti insieme formano i *trecentonovanta giorni* di cui si parlò nel ỳ. 9, e duranti i quali doveva il profeta rimanersi coricato sui fianchi. Quest' ultimo numero sarà stato confuso col primo; e siccome nel ỳ. 9 si leggeva *trecentonovanta*, così si sarà ritenuto il numero *trecentocinquanta* nel ỳ. 5 come un errore, cui si sarà preteso di correggere, sostituendovi il numero *trecentonovanta*. Qui noi non parliamo del ỳ. 4, perchè il numero espresso nel ỳ. 4 della versione greca non si trova espresso nell' ebreo.

(1) *Ezech.* IV. 9. — (2) *Usser. ad ann. mundi* 3420.

Determinazione dei 350 anni dell' infedeltà della casa d' Israele e dei 40 anni dell' infedeltà della casa di Giuda, secondo il calcolo dell' Usserio.

I *trecentocinquanta giorni*, duranti i quali il profeta dovea portare l' iniquità della casa d' Israele, debbono corrispondere ai trecentocinquant' anni d' infedeltà di questa casa: *Io vi do un giorno per un anno, sì, un giorno per un anno,* dice il Signore: DIEM PRO ANNO, DIEM, INQUAM, PRO ANNO DEDI TIBI (1). Ecco in qual modo conta l' Usserio questo numero di anni. Allorchè Geroboamo stabilì quella festa solenne, che fu l' epoca dell' infedeltà d' Israele, egli sacrificò sopra un altare che avea fatto innalzare in Bethel; e nello stesso tempo un profeta mandato dal Signore gridò: *Altare, altare, ecco ciò che dice il Signore: Nella casa di Davide nascerà un figliuolo, che verrà chiamato Giosia; egli immolerà su di te i sacerdoti de' luoghi eccelsi che ora sopra di te bruciano gli incensi, ed ei farà abbruciare sopra di te le ossa degli uomini* (2). Questa profezia venne compita da Giosia nell' anno decimottavo del suo regno (3); per modo che, come osserva l' Usserio (4), quest' altare fu distrutto da Giosia appunto trecentocinquant' anni dachè era stato eretto da Geroboamo. Secondo la cronologia dell' Usserio, questo altare fu innalzato da Geroboamo circa il mese di ottobre dell' anno 975 prima dell' era cristiana volgare; i trecentocinquant' anni erano compiti nel mese di ottobre del 625, e l' altare fu distrutto nell' anno seguente, cioè prima del mese di settembre del 624.

Ai trecentocinquant' anni d' infedeltà della casa d' Israele succedono, secondo l' Usserio, i *quarant' anni* d' infedeltà della casa di Giuda; questo cronologo li conta dallo stesso anno 624, per modo che essi vengono a compirsi nell' epoca di cui già abbiamo parlato, ossia circa l' anno 584 (5), quattro anni dopo la presa di Gerusalemme, quando Nabuzardano venne a condur via gli ultimi avanzi de' Giudei per trasportarli a Babilonia. Così, secondo l' Usserio, questi quarant' anni d' infedeltà hanno per epoca quell' anno stesso in cui fu rinnovata l' alleanza col Signore. E diffatto, giusta la testimonianza medesima del Signore per bocca di Geremia, la perfida Giuda non ritornò a Dio che in un modo

(1) *Ezech.* IV. 6. — (2) 3 *Reg.* XIII. 1 *et seqq.* — (3) 4 *Reg.* XXII. 3 *et seqq.* XXIII. 15 *et seqq.* — (4) *Usser. ad ann. mundi* 3380. — (5) *Id. ann.* 3420.

finto, e non di tutto il suo cuore: *Non est reversa ad me prævaricatrix Juda in toto corde suo, sed in mendacio, ait Dominus*(1). Noi vediamo eziandio che il sacro storico, dopo aver detto che giammai veruna pasqua non fu celebrata con solennità maggiore di quella che si fece dopo questa rinnovazione, nello stesso decimottavo anno di Giosia, vediamo che soggiunge: *Nondimeno l' estrema collera e il furore del Signore, che erasi acceso contro di Giuda, non si è per anco calmato*: VERUMTAMEN NON EST AVERSUS DOMINUS AB IRA FURORIS SUI MAGNI, QUO IRATUS EST FUROR EJUS CONTRA JUDAM(2).

Obbiezioni contro il calcolo dell'Usserio per riguardo all'epoca dei trecentocinquant'anni d'infedeltà della casa d'Israele. Si determina più precisamente quest'epoca.

L' Usserio pone adunque il principio dei *quarant' anni* dell' infedeltà di Giuda nel 624, ed il principio dei *trecentocinquant' anni* dell' infedeltà d' Israele nel 975, cinque mesi circa dopo lo scisma. Ma per testimonianza della Scrittura sembra che questa infedeltà non cominciasse che tre anni dopo lo scisma; perocchè in essa si dice(3), che dopo la divisione dei due regni, tutti quelli che fra tutte le tribù d' Israele si erano dati con tutto il loro cuore a cercare il Signore Dio d' Israele, si portarono a Gerusalemme per immolare le loro vittime alla presenza del Signore Dio de' loro padri; che essi fortificarono in tal modo il regno di Giuda, e sostennero Roboamo, figlio di Salomone, *per lo spazio di tre anni*. Ma non camminarono nelle vie di Davide e di Salomone che *per tre anni*; donde ne risulta, che dopo questo triennio essi non vennero più a Gerusalemme ad immolare le loro vittime al Signore, ma seguirono i passi di Geroboamo, che fece peccare Israele. Pare adunque che dopo la divisione dei due regni, si trovassero nelle dieci tribù alcuni Israeliti, i quali rimanendo fedeli al Signore, si portavano ad offrirgli i loro omaggi in Gerusalemme; ed è molto verisimile che ciò abbia dato luogo a quello che altrove(4) si narra, che Geroboamo dicesse in suo cuore: *Se questo popolo si porta a Gerusalemme per offrirvi sacrificii nella casa del Signore, il cuore di questo popolo farà ritorno a Roboamo, re di Giuda, e suo signore; esso mi ucciderà e ritornerà presso di lui*. E dopo aver ben pensato a ciò, formò

(1) *Jerem.* III. 10. — (2) 4 *Reg.* XXIII. 26. — (3) 2 *Par.* XI. 16. 17. — (4) 3 *Reg.* XII. 26 *et seqq.*

due vitelli d'oro, e disse al popolo: *Non vogliate più recarvi a Gerusalemme: Israele, ecco i tuoi dèi che ti trassero dall' Egitto*. Egli ne mandò uno a Bethel e l'altro a Dan, e ciò divenne un motivo di peccato: *Et factum est verbum hoc in peccatum*; poichè il popolo si portava fino a Dan per adorarvi il vitello. Quindi, dopo lo scisma, o la divisione dei due regni, gli Israeliti fedeli delle dieci tribù continuarono per tre anni a venir offrendo i loro sacrificii a Gerusalemme. Geroboamo per impedire che gli Israeliti si portassero così a Gerusalemme, fece innalzare i vitelli d'oro; questa fu un' occasione di caduta ed un motivo di peccato alla moltitudine degli Israeliti, che allora cessarono dall' andare a Gerusalemme, e si abbandonarono alla idolatria, e ciò accadde tre anni dopo lo scisma; ecco come ci sembra l'epoca precisa dell' infedeltà della casa d'Israele: *Et factum est verbum hoc in peccatum*. È facile il conciliare quest' epoca colle altre che ci somministra la Scrittura. L'Usserio pone lo scisma nel mese di maggio dell' anno 975; ma lo scisma potè essere scoppiato fin dal mese di maggio dell' anno 976. Egli colloca l' erezione dei vitelli d'oro nel mese di ottobre dell' anno 975; ma questo avvenimento può bene non essere accaduto che nel mese d' ottobre dell' anno 974. Allora l' epoca dell' infedeltà d' Israele si troverà precisamente nel terzo anno dopo lo scisma.

Epoca dello scisma delle dieci tribù. Epoca in cui Geroboamo, figlio di Nabath, re d'Israele, eresse i vitelli d'oro.

L'Usserio nota(1) che i Giudei osservano un digiuno in memoria dello scisma delle dieci tribù; e che questo digiuno si trova posto nel ventesimoterzo giorno del terzo mese dell' anno santo. Questo terzo mese corrisponde alla luna di maggio, ed ecco su di che si fonda l' Usserio per istabilire nel mese di maggio l' epoca di questo scisma. Ma egli suppone che questo scisma non sia scoppiato che nel 975; e noi ora ci accingiamo a dimostrare che potè essere scoppiato fin dall' anno 976. È provato che questo scisma scoppiò pochissimo tempo dopo la morte di Salomone, poichè la Scrittura non dà che diciassette anni di regno a Roboamo(2), figliuolo e successore di Salomone, e dice nel tempo stesso che Abia, figliuolo di

(1) *Usser. ad ann. mundi* 3029, *et in Chronol. Sacra, parte* II. — (2) 3 *Reg*. XIV. 21.

Roboamo, gli succedette nell' anno decimottavo del regno di Geroboamo[1]; onde era necessario che Geroboamo avesse cominciato a regnare quasi nello stesso tempo che Roboamo; dunque lo scisma o la divisione dei due regni conseguitò ben da vicino la morte di Salomone; e l' epoca della morte di Salomone trovasi determinata dalla durata del suo regno. La Scrittura dice che il regno di Salomone durò quarant' anni[2]; ma non è già necessario che questi quarant' anni fossero compiti; giacchè, per esempio, la Scrittura dice[3] che Nadab, figliuolo di Geroboamo, succedette a suo padre nel secondo anno di Asa, re di Giuda, e che egli regnò due anni; e nondimeno soggiunge subito[4] che Baasa uccise Nadab, e regnò in luogo di lui nel terzo anno di Asa. Quindi allorchè la Scrittura dà a Nadab due anni di regno, non è già che egli abbia regnato due anni interi, poichè si vede che nell' anno seguente egli fu ucciso; ma lo fa perchè egli non fu ucciso che nel secondo anno del suo regno: così pure allorchè la Scrittura dà a Salomone quarant' anni di regno, non ne segue ch' egli abbia regnato quarant' anni interi, ma basta che la sua morte si riscontri nell' anno quarantesimo del suo regno. Ora egli è certo che Salomone si trovava nell' anno quarantesimo del suo regno fin dall' anno 976 avanti l' era cristiana volgare; poichè si vede[5] che nell' anno 480 dall' uscita dall' Egitto, nel secondo giorno del secondo mese, quando fu fondato il tempio, Salomone era nel quarto anno del suo regno. Ma secondo la cronologia dell' Userio, il secondo giorno del secondo mese dell' anno quattrocent' ottanta dall' uscita dall' Egitto corrisponde al secondo giorno della luna d' aprile dell' anno 1012. Se voi ne sottraete trentasei anni, ne seguirà che il secondo giorno della luna d' aprile dell' anno 976 cadeva nell' anno quarantesimo del regno di Salomone. Ma l' epoca dello scisma non si prende che dal ventesimoterzo giorno della luna di maggio; dunque si può supporre che Salomone sia morto nell' anno quarantesimo del suo regno, nei primi mesi dell' anno novantesimosesto, e che lo scisma

(1) 3 *Reg.* xv. 1. — (2) *Id.* xi. 42. — (3) *Id.* xv. 25. — (4) *Ibid.* ℣. 28. — (5) 3 *Reg.* vi. 1, *et* 2 *Par.* iii. 2. *In mense secundo.* Hebr. addit: *in secundo*, scilicet die.

sia scoppiato nel giorno ventesimoterzo della luna di maggio di quest' anno.

Ciò supposto, l' epoca dell' infedeltà d' Israele collocata dall' Usserio nel mese di ottobre dell' anno 975, può collocarsi nel mese d' ottobre dell' anno 974. Noi abbiam fatto osservare che, secondo lo stesso Usserio, l' epoca di questa infedeltà deve prendersi dalla prima celebrazione della festa instituita da Geroboamo, e che doveva essere celebrata nel giorno decimoquinto dell' ottavo mese, ossia nel decimoquinto giorno della luna d' ottobre. Abbiam dimostrato che, secondo il sacro testo, tale festa non dovette essere instituita se non tre anni dopo lo scisma; ma non è necessario che i tre anni fossero compiti, basta che ciò sia accaduto entro il terzo anno; ma trovandosi l' epoca dello scisma posta nel giorno ventesimoterzo della luna di maggio dell' anno 976, il giorno decimoquinto della luna d' ottobre dell' anno 974 si troverà nel terzo anno dopo lo scisma. Si sarà dunque celebrata una tal festa per la prima volta nel decimoquinto giorno della luna d' ottobre dell' anno 974. Quivi adunque si potrà porre l' epoca dei trecentocinquant' anni d' infedeltà della casa d' Israele. L' anno trecentesimo cinquantesimo adunque si sarà compito nel decimoquinto giorno della luna d' ottobre dell' anno 624. E se l' altare di Bethel, come pretende l' Usserio, fu distrutto in quest' anno medesimo, ed anche prima del mese di settembre, ciò sarà accaduto precisamente nell' anno trecentesimo cinquantesimo dell' infedeltà. Ma noi passiamo a dimostrare che verisimilmente quest' altare non fu distrutto che dopo il trecentesimo cinquantesimo anno compito, ossia dopo il mese d' ottobre dell' anno 624.

Epoca della rinnovazione dell' alleanza e della distruzione dell' altare in Bethel nell' anno decimottavo del regno di Giosia, re di Giuda.

Infatto, secondo lo stesso Usserio (1), la celebre pasqua dell' anno decimottavo del regno di Giosia deve esser quella dell' anno 623. Ma la serie del racconto del sacro storico (2) lascia abbastanza comprendere che Giosia non abbia distrutto l' altare di Bethel se non dopo aver rinnovata l' alleanza col Signore, al cospetto ed in nome di tutti i figli di Giuda, adunati per suo comando in Gerusalemme nello stesso anno decimottavo del suo re-

(1) *Usser. ad ann. mundi* 3381. — (2) 4 *Reg.* XXIII. 1 *et seqq.*

gno; e che l' alleanza non sia stata rinnovata che nell' intervallo trascorso tra la festa de' Tabernacoli che si celebrava nel decimoquinto giorno della luna di settembre, e quella di pasqua che si celebrava nel giorno decimoquinto della luna di marzo; poichè 1.° se l' alleanza fosse stata rinnovata prima della festa de' Tabernacoli, pare che questa solennità sarebbe stata celebrata con singolare splendore, come si vede essere avvenuto nella festa di pasqua di quest' anno; ma la Scrittura non ci dice nulla della festa de' Tabernacoli, e non ci parla che della festa di pasqua. 2.° Siccome la rinnovazione dell' alleanza fu ben tosto seguita dalla distruzione dell' altare di Bethel, così la distruzione dell' altare di Bethel fu conseguitata ben tosto dalla celebrazione della pasqua. La Scrittura(1) ci dice che Giosia, dopo aver distrutto l' altare di Bethel e tutti i tempii dei luoghi eminenti che erano in Samaria, ritornò a Gerusalemme, e disse in appresso al popolo: *Celebriamo la pasqua in onore del Signor vostro Dio, nel modo che è prescritto in questo libro dell' alleanza;* in quel libro cioè che era stato rinvenuto nel tempio, e del quale avea fatto lettura nel giorno della rinnovazione dell' alleanza: sicchè questa stessa espressione di Giosia prova eziandio che la rinnovazione dell' alleanza era affatto recente, quand' egli comandò agli Israeliti di celebrare la pasqua: *Reversusque est Jerusalem: et præcepit omni populo, dicens: Facite phase Domino Deo vestro, secundum quod scriptum est in libro fœderis hujus;* o meglio, *in libro fœderis isto;* poichè tale è il senso dell' ebreo. L' alleanza venne dunque rinnovata, e l' altare di Bethel distrutto, poco tempo prima della pasqua dell' anno decimo ottavo del regno di Giosia. E la pasqua dell' anno decimottavo del regno di Giosia è quella dell' anno 623, come si riconosce dall' Usserio, e come noi in appresso proveremo.

Ciò serve anche a chiarire che l' epoca dell' infedeltà della casa d' Israele deve esser posta non già nell' ottobre 975, ma nell' ottobre 974; poichè se quest' epoca si trovasse posta nell' ottobre 975, come l' Usserio pretende, vi sarebbero stati trecentocinquantun' anni d' infedeltà

(1) 4 *Reg.* XXIII. 20 *et seqq.*

interamente compiti prima della distruzione dell' altare di Bethel, circa il principio dell' anno 623. Ma il Signore non conta che trecentocinquant' anni d' infedeltà; dunque questa infedeltà non cominciò che in ottobre 974, nel terzo anno dopo lo scisma. Quindi i trecentocinquant' anni d' infedeltà della casa d' Israele hanno per epoca la sacrilega consecrazione dell' altare di Bethel, tre anni dopo lo scisma, e finiscono colla distruzione di quello stesso altare, trecentocinquant' anni dopo la sua consecrazione. Passiamo ora ai quarant' anni d' infedeltà della casa di Giuda.

Obbiezione contro il calcolo dell' Userio che riguarda l' epoca dei quarant' anni d' infedeltà della casa di Giuda. Si determina più precisamente quest' epoca.

L' Usserio pone il principio dei *quarant' anni* d' infedeltà della casa di Giuda nel 624, supponendo che in quest' anno sia stata rinnovata l' alleanza da Giosia, e mette il termine di questi quarant' anni nel 584, circa il tempo in cui Nabuzardano venne a levare gli ultimi avanzi de' Giudei. Ma vi sono in questo punto molte difficoltà: 1.° Noi abbiamo poc' anzi provato che verisimilmente l' alleanza non fu rinnovata che nel 623, cioè verso la pasqua di quest' anno. Una tale pasqua fu celebrata con tanto ardore e con tanta magnificenza, che, come attesta la Scrittura (1), giammai nessuna pasqua a questa fu uguale. Avvi dunque luogo a credere che solo dopo questa solennità, in cui l' alleanza era stata appena rinnovata, fosse di nuovo rotta dalle violazioni del popolo. Quindi l' epoca dell' infedeltà della casa di Giuda, se venga presa da questa violazione, non potrà esser posta che dopo la pasqua dell' anno 623. Da ciò ne risulterà che l' anno quarantesimo poteva essere appena cominciato, quando Nabuzardano venne a condur via i Giudei nel 584; perocchè il sacro testo ci dice (2) che ciò accadde nell' anno ventesimoterzo del regno di Nabuchodonosor; e noi potremmo qui dimostrare col calcolo stesso dell' Usserio che l' anno ventesimoterzo del regno di Nabuchodonosor dovea compirsi tra il decimo giorno della luna di luglio e il decimo giorno della luna d' agosto dell' anno 584. In breve, quest' ultima spedizione di Nabuzardano non può venir ritardata oltre i cinque mesi che seguirono la pasqua del 584; e non è se non in questi cinque mesi, anche al più presto, che

(1) 4 *Reg.* XXIII. 22. 23. — (2) *Jerem.* LII. 30.

si può porre il principio del quarantesimo anno d' infedeltà, presa dalla violazione dell' alleanza, dopo la pasqua del 623.

Ma, 2.°, delle due epoche tra le quali l' Usserio racchiude questi quarant' anni, l' una manca di prove, e l' altra è poco conveniente per essere il termine di questi quarant' anni. Non avvi niente che provi come in sì breve tempo dopo la rinnovazione dell' alleanza, i Giudei sieno caduti in una violazione che possa formar l' epoca di questi quarant' anni d' infedeltà, e la Scrittura fa appena cenno dell' ultima spedizione di Nabuzardano. Già erano stati scagliati i gran colpi della collera del Signore, e già da quattro anni tutto era distrutto, la Giudea era saccheggiata, Gerusalemme abbattuta, il tempio incendiato. La spedizione di Nabuzardano nell' anno ventesimoterzo del regno di Nabuchodonosor non è che una conseguenza del gran colpo scagliato sulla casa di Giuda nell' anno decimonono del regno di questo principe(1), allorchè Gerusalemme fu presa e rovinata. Per tal modo il calcolo dell' Usserio dà a questi quarant' anni per epoca una violazione che manca di prove, e per termine una spedizione di poco momento, e che non aggiungeva quasi nulla al gran colpo che era stato vibrato nel 588.

Alcuni interpreti con maggior verisimiglianza pretendono che i quarant' anni d' infedeltà della casa di Giuda abbiano per epoca la missione stessa di Geremia nell' anno decimoterzo di Giosia, e per termine la rovina di Gerusalemme nell' anno undecimo di Sedecia, e decimonono di Nabuchodonosor. Infatto, ecco ciò che noi leggiamo nel capitolo XXV di Geremia: *Parola che fu rivelata a Geremia intorno a tutto il popolo di Giuda*, NEL QUARTO ANNO DI GIOACHIMO, *figlio di Giosia, re di Giuda, che è il primo anno di Nabuchodonosor, re di Babilonia; il profeta Geremia annunziò questa parola a tutto il popolo di Giuda, e a tutti gli abitanti di Gerusalemme, dicendo:* DAL DECIMOTERZO ANNO DI GIOSIA, FIGLIO DI AMONE, RE DI GIUDA, FINO A QUESTO GIORNO, QUESTO È L' ANNO VENTESIMOTERZO *dachè il*

(1) *Jerem.* LII. 12.

Signore parlommi e io ho parlato a voi levandomi la notte per favellarvi, E VOI NON M' AVETE ASCOLTATO; *il Signore vi mandò tutti i profeti suoi servi, e fu sollecito nello spedirveli,* E VOI NON GLI AVETE ASCOLTATI, *nè apriste gli orecchi per dar loro retta, quand' egli vi diceva: Si converta ciascun di voi dalla malvagia sua vita, e dalle pessime sue inclinazioni, e voi abiterete per tutti i secoli nella terra che il Signore diede a voi ed ai padri vostri; non andate dietro agli déi stranieri per servirli ed adorarli, nè provocate me ad ira colle opere delle vostre mani. Quindi il Signore degli eserciti parla così:* NON AVENDO VOI DATO ASCOLTO ALLE MIE PAROLE, *io prenderò meco e spedirò tutti i popoli dell' aquilone con Nabuchodonosor, re di Babilonia, mio servo, e li condurrò contro questa terra, contro i suoi abitanti, e contro tutte le nazioni che la circondano; io le ucciderò, io le renderò un oggetto di spavento e di scherno di tutti, e ridurrò il lor paese in sempiterna solitudine. E torrò via ad essi la voce di gaudio e i suoni di allegrezza, la voce dello sposo e quella della sposa, le canzoni intorno alle macine, e il lume della lucerna; e tutta questa terra cambierassi in solitudine, e diverrà un oggetto di maraviglià, e tutte queste nazioni saranno assoggettate al re di Babilonia per settant' anni*[1].

Il Signore predice i terribili colpi che scaglierà sulla casa di Giuda, l' ultimo de' quali sarà quello che abbatterà Gerusalemme ed il tempio; ma quale fia mai la cagione di sue giuste e tremende vendette? Sarà l' indocilità e l' impenitenza dei figli di Giuda: *Perchè voi non ascoltaste le mie parole,* dice il Signore: PRO EO QUOD NON AUDISTIS VERBA MEA; *perciò io condurrò e manderò contro di voi tutti i popoli dell' aquilone con Nabuchodonosor.* Quando mai i figliuoli di Giuda si rendettero colpevoli di questa indocilità, che è agli occhi di Dio il maggior delitto? Fu nel decimoterzo anno di Giosia; per modo che nel quarto anno di Gioachimo, Geremia conta già l' anno ventesimoterzo, cominciato dopo che i figli di Giuda si erano renduti colpevoli di questa indocilità. *Dal decimoterzo anno di Giosia fino a*

(1) *Jerem.* XXV. 1 *et seqq.*

questo giorno, ecco l' anno ventesimoterzo: ISTE TERTIUS ET VIGESIMUS ANNUS; *ed avendomi il Signore fatto udire la sua parola, io ve l' ho annunziata; io mi diedi premura di parlarvi, e voi non m' avete ascoltato:* ET NON AUDISTIS. L' indocilità ha l' epoca stessa dell' avvertimento dato; Geremia parlò, e non venne ascoltato: *Et non audistis.* Questa indocilità e quest' impenitenza durò già ventidue anni interi, e già il ventesimoterzo è cominciato; a questi ventidue anni interi si aggiungano gli ultimi otto di Gioachimo e gli undici di Sedecia, e si troverà che Gerusalemme fu distrutta e il tempio incendiato nell' anno quarantesimoprimo dopo la missione di Geremia, cioè precisamente dopo quaranta interi anni di continua indocilità, che mise il colmo alle infedeltà di questo popolo, e trasse sopra di lui le terribili vendette dell' Ente Supremo, del quale avea disprezzato la voce: *Pro eo quod non audistis verba mea.* Ma proviamoci a determinare più particolarmente l' epoca della missione di Geremia, e quella della rovina di Gerusalemme; ciò servirà ad un tempo ed a confermare il calcolo da noi ora proposto, ed a rischiarare alcune difficoltà che risguardano i testi di Geremia e di Daniele.

Epoca della missione di Geremia. Si conciliano i testi di Geremia e di Daniele.

A prima giunta si dee notare che nelle nostre traduzioni volgari, il testo di Geremia è traslatato a questo modo: *Dall' anno decimoterzo di Giosia . . . . . fino a questo giorno passarono ventitrè anni:* è vero che la versione dei Settanta si esprime egualmente (1); ma l' ebreo legge bene, come spiega la Volgata: ISTE TERTIUS ET VIGESIMUS ANNUS: *Questo è l' anno ventesimoterzo* (2). Questa è la stessa costruzione di cui servesi il profeta Zaccaria, quando, lungo tempo dopo ed in una occasione affatto diversa, egli diceva: ISTE SEPTUAGESIMUS ANNUS EST: *Questo è l' anno settantesimo* (3). Ivi i Settanta, la Volgata e le nostre traduzioni volgari concordano, e la loro concordia su questo testo deve contribuire a determinare il senso dell' espressione di Geremia, eguale essendone la costruzione, ed eguale il senso: ISTE TERTIUS ET VIGESIMUS ANNUS EST: *Questo*

(1) *Jerem.* XXV. 3. Εἴκοσι καὶ τρία ἔτη. — (2) זה שלש ועשרים שנה. — (3) *Zach.* I. 12 זה שבעים שנה. Sept. Τοῦτο ἑβδομηκοστὸν ἔτος. Vulg. *Iste jam septuagesimus annus est.*

è *l' anno ventesimoterzo.* Pare adunque che i ventitrè anni della missione di Geremia non fossero per anco trascorsi, ma che l'anno ventesimoterzo fosse cominciato, quando questo profeta annunziava il prossimo arrivo di Nabuchodonosor nel quarto anno di Gioachimo. Non avendo infatto Geremia cominciato a profetizzare se non nell' anno decimoterzo di Giosia, e non avendo Giosia regnato se non trentun' anni (1), la morte di questo principe dovette accadere nell' anno decimonono della missione di Geremia. Joachaz, che succedette a Giosia, non rimase sul trono che per tre mesi (2): il decimonono anno della missione di Geremia poteva appena essere finito, allorchè Joachaz ebbe per successore Gioachimo, il cui primo anno concorre così col ventesimo della missione di Geremia, per modo che il ventesimoterzo anno della missione di Geremia non avrà potuto cominciare che verso la fine del terzo di Gioachimo, od anche nel quarto anno di questo principe. E secondo la testimonianza di Daniele, pare che Gioachimo non fosse per anco che sul principio del suo quarto anno, allorchè Geremia prediceva il prossimo arrivo di Nabuchodonosor.

Il libro di Daniele comincia con queste parole: *Nel terzo anno del regno di Gioachimo, re di Giuda, Nabuchodonosor, re di Babilonia, venne sotto Gerusalemme e la assediò* (3). Questo testo sembra da principio contrario a quello di Geremia, il quale ne dice che *solo nel quarto anno* (4) *di Gioachimo* egli annunziò per parte del Signore la venuta di Nabuchodonosor. Ed altrove lo stesso profeta dice eziandio, che solo nel *quarto anno* (5) *di Gioachimo* Nabuchodonosor sconfisse l' esercito di Faraone a Charcamis presso l' Eufrate. Ma è facile il conciliar questi testi, dicendo che Nabuchodonosor partì da Babilonia verso la fine del *terzo anno* di Gioachimo; che egli ruppe gli Egiziani a Charcamis sul principio del *quarto anno* di questo principe, e che poscia venne ad assediar Gerusalemme, come Geremia aveva predetto poco tempo prima, e sul principio di questo medesimo *anno quarto* di Gioachimo. Ciò avvenne dunque eziandio sul principio dell' anno ventesimoterzo dell' avvertimento dato

(1) 4 *Reg.* XXII. 1, *et* 2 *Par.* XXXIV. 1. — (2) 4 *Reg.* XXIII. 31, *et* 2 *Par.* XXXVI. 2. — (3) *Dan.* I. 1. — (4) *Jerem.* XXV. 1. — (5) *Id.* XLVI. 2.

da Dio al suo popolo per bocca di Geremia: *Iste tertius et vigesimus annus est.*

Avendo Geremia ricevuto l'incarico di annunziare a tutto il popolo di Giuda il prossimo arrivo di Nabucho-donosor nel quarto anno di Gioachimo, è molto verisimile che tale annunzio sia stato fatto in una delle tre feste solenni in cui tutti i Giudei erano obbligati a portarsi a Gerusalemme, e che ciò sia accaduto in quella che trovossi più vicina al tempo nel quale Nabuchodonosor doveva entrare nella Giudea. Ora gli interpreti osservano che il digiuno che fu pubblicato nel nono mese del quinto anno di Gioachimo(1), non può essere stato pubblicato se non in memoria della presa di Gerusalemme, di cui Nabuchodonosor si era impadronito nell' anno precedente: donde risulta che Gerusalemme fu presa da Nabuchodonosor nel nono mese, cioè nella luna di novembre dell' anno 607. Avvi dunque luogo a credere che l' annunzio del prossimo arrivo di Nabuchodonosor sia stato fatto nella festa dei Tabernacoli, che si celebrava nel decimoquinto giorno del settimo mese, cioè nel giorno decimoquinto della luna di settembre di questo stesso anno. L' anno ventesimoterzo della missione di Geremia era cominciato, ossia erano già ventidue interi anni che Geremia profetizzava; onde egli aveva cominciato a profetare prima del giorno decimoquinto della luna di settembre dell' anno 629, o fors' anco in questo giorno medesimo. E diffatto, se la pasqua dell' anno 623 è quella dell' anno decimottavo del regno di Giosia, ne consegue che la pasqua dell' anno 629 era quella dell' anno duodecimo di Giosia. Dunque Giosia non entrò nell' anno decimoterzo del suo regno se non tra la festa di pasqua e la festa de' Tabernacoli dell' anno 629. Dunque Geremia non cominciò a profetare che tra la luna di marzo e la luna di settembre dell' anno 629. Dunque egli entrava nell' anno ventesimoterzo di sua missione quando annunziò il prossimo arrivo di Nabuchodonosor, sul principio del quarto anno di Gioachimo, verso il decimoquinto giorno della luna di settembre: *Iste tertius et vigesimus annus est.* E fors' anche questo ventesimoterzo anno aveva appunto principio in questo

(1) *Jerem.* XXXVI. 9.

stesso giorno, essendo molto verisimile che quando Geremia rivolse per la prima volta la sua voce ai figliuoli di Giuda, fosse in un giorno di gran concorso di popolo. Ora tra la festa di pasqua e la festa de' Tabernacoli non eravi grande concorso a Gerusalemme se non nella festa di Pentecoste; ma noi dimostreremo che il principio dell' anno decimoterzo di Giosia sembra essere posteriore a questa festa: dunque fu altresì dopo questa festa che Geremia cominciò a profetare; e se ciò accadde in un giorno di grande concorso, non può esser che quello della festa de' Tabernacoli dell' anno 629: per modo che la predizione fatta in siffatto dì dell' anno 607, cadrà appunto nel giorno in cui cominciava l' anno ventesimoterzo di sua missione: *Iste tertius et vigesimus annus est.*

Epoca della ruina di Gerusalemme e del tempio cagionata da Nabuchodonosor.

Avendo Geremia cominciato a profetare verso la festa dei Tabernacoli dell' anno 629, l' anno quarantesimo di sua missione dovette essere compiuto verso la festa dei Tabernacoli dell' anno 589; e fu nell' anno seguente che Gerusalemme venne presa nel nono giorno del quarto mese(1), ossia nel nono giorno della luna di giugno, e il tempio venne incendiato nel decimo giorno del seguente mese(2). E il sacro testo ne fa osservare che Nabuchodonosor era nell' anno decimonono del suo regno quando fu arso il tempio(3).

Conferma dell' epoca della missione di Geremia per mezzo delle epoche dei regni di Sedecia, di Jechonia, di Gioachimo, di Joachaz e di Giosia.

Epoca del principio del regno di Sedecia.

Da ciò si apre l' adito ad entrar coll' Usserio(4) in un calcolo che servirà a determinare in un modo ancor più preciso le epoche dei regni di Sedecia, di Jechonia, di Gioachimo, di Joachaz e di Giosia, e da ciò ne risulterà eziandio la conferma dell' epoca della missione di Geremia, e del calcolo dei quarant' anni d' infedeltà contati da quest' epoca. Geremia ci dice che il Signore gli parlò dal decimoterzo anno del regno di Giosia sino alla fine dell' undecimo anno del regno di Sedecia(5). E diffatti è notato che Nabuchodonosor era nell' ottavo anno del suo regno quando Jechonia a lui si arrese(6), e che egli era nell' anno decimonono del suo regno quando fu arso il tempio, un mese dopo la presa di Sedecia(7):

(1) 4 *Reg.* XXV. 3 *et seqq. Jerem.* LII. 6 *et seqq.* — (2) 4 *Reg.* XXV. 8 *et seqq. Jerem.* LII. 12. — (3) *Ibid.* — (4) *Usser. Chronol. sacr.* — (5) *Jerem.* I. 2. 3. — (6) 4 *Reg.* XXIV. 12. — (7) *Id.* XXV. 8.

erano dunque trascorsi undici anni fra questi due avvenimenti, e sono appunto gli undici anni del regno di Sedecia, successore di Jechonia. Ma Sedecia cadde in potere de' Caldei quando Gerusalemme fu presa nel nono giorno del quarto mese(1), ed egli allora era per anco nell' undecimo anno del suo regno. Gli undici anni del regno di questo principe finiscono adunque verso il decimo giorno della luna di giugno dell' anno 588. Questo principe deve dunque esser salito al trono al più tardi verso il decimo giorno della luna di giugno dell' anno 599; e noi mostreremo che la deposizione e la cattività di Jechonia debbono essere anticipate di cinque giorni all' incirca.

Epoca della trasmigrazione di Jechonia.

E per vero dire noi abbiam fatto osservare che la prima visione di Ezechiele è datata dal quinto giorno del quarto mese dell' anno quinto dalla trasmigrazione di Jechonia(2); che dopo questa visione egli recossi a visitar coloro che erano schiavi al par di lui, e rimase sette giorni con essi(3); che poscia il Signore gli comandò di starsene coricato per trecentocinquanta giorni sul fianco sinistro, e per quaranta sul fianco destro, ossia per trecento novanta giorni(4) nel totale, e che nel quinto giorno del sesto mese dell' anno sesto dalla trasmigrazione di Jechonia egli sedeva nella sua casa(5). Da ciò ne consegue che il sesto mese dell' anno sesto dopo la trasmigrazione di Jechonia non era quello che conseguitava il quarto dell' anno quinto, perocchè fra questi due termini non vi sono che due mesi, e per conseguenza non vi si troverebbero i trecentonovanta giorni, nello spazio de' quali dovette il profeta rimanersi coricato. Bisogna dunque che questo sesto mese fosse quello dell' anno seguente, per modo che fra questi due termini vi saranno quattordici mesi, ed in questo intervallo si troveranno facilmente i trecentonovanta giorni, duranti i quali il profeta stette coricato. Ora il principio di Sedecia, successore di Jechonia, trovandosi verso il sesto giorno del quarto mese, ossia della luna di giugno dell' anno 599, il quinto anno del suo regno non fu compiuto che verso il decimo giorno della luna di giugno

(1) 4 *Reg.* XXV. 3 *et seqq.* *Jerem.* XXXIX. 2 *et seqq.* LII. 6 *et seqq.* — (2) *Ezech.* I. 1. 2. — (3) *Id.* III. 15. — (4) *Id.* IV. 9. — (5) *Id.* VIII. 1.

dell' anno 594. Quindi il quinto giorno del sesto mese dell' anno sesto dopo la trasmigrazione di Jechonia deve essere il quinto giorno della luna d' agosto dell' anno 594. Se da questo punto noi rimontiamo per quattordici mesi, onde avere il quinto giorno del quarto mese dell' anno quinto dopo la trasmigrazione di Jechonia, ci troveremo nel quinto giorno della luna di giugno dell' anno 593. Ed ecco l' epoca precisa della prima visione di Ezechiele: *In quarto* (*mense*) *in quinta* (*die*) *mensis, ipse est annus quintus transmigrationis regis Joachin* (lo stesso che Jechonia). Dal che consegue che la cattività o trasmigrazione di Jechonia non può venir protratta al di là del quinto giorno della luna di giugno dell'anno 599; poichè se si protraesse solo fino al sesto giorno, ne seguirebbe che il quinto giorno della luna di giugno dell' anno 593 sarebbe nel quarto anno, mentre deve essere nel quinto: nè lo possiamo supporre anteriore di molto al quinto giorno, poichè vedemmo poc' anzi che Sedecia non dovette esser posto in trono se non nel decimo giorno al più tardi. Ma la Scrittura non nota che vi sia stato un lungo intervallo tra la deposizione di Jechonia e lo stabilimento di Sedecia. Si può dunque supporre che Jechonia sia stato messo in ceppi verso il quinto giorno della luna di giugno dell' anno 599, per modo che vi sarà stato un interregno di circa cinque giorni tra la deposizione di Jechonia ed il principio del regno di Sedecia.

Epoca del fine e del principio del regno di Gioachimo.

La Scrittura ci dice(1) che Jechonia avea regnato tre mesi e dieci giorni quand' egli si arrendette a Nabuchodonosor; egli era dunque salito al trono verso il giorno ventesimoquinto del duodecimo mese, ossia verso il ventesimoquinto giorno della luna di febbraio dello stesso anno 599; fu dunque altresì circa questo tempo che morì Gioachimo, padre di lui, al quale egli succedette, e Nabuchodonosor era allora nell' ottavo anno del suo regno(2).

Tale circostanza dà luogo a conchiudere che gli undici anni del regno di Gioachimo non furono interi; perocchè, siccome Nabuchodonosor era nel primo anno del suo regno sin dalla fine del terzo anno di Gioachimo, così se si dovessero dare ancora otto anni intieri a Gioachimo, Nabuchodonosor si troverebbe nel nono anno del

(1) 2 *Par.* XXXVI. 9. — (2) 4 *Reg.* XXIV. 12.

suo regno alla fine dell' undecimo di Gioachimo. Bisogna dunque levare dagli undici anni di Gioachimo i tre mesi e dieci giorni del regno di Jechonia. Il principio di Gioachimo non può dunque esser posto tra il ventesimoquinto giorno del duodecimo mese, e il quinto giorno del quarto mese, poichè in tal caso il suo undecimo anno sarebbe spirato nei tre mesi del regno di Jechonia, e Nabuchodonosor si sarebbe ancora trovato allora nel suo nono anno. Quindi il principio di Gioachimo non può esser posto che tra il quinto giorno del quarto mese, e il ventesimoquinto giorno del duodecimo mese; ossia tra il quinto giorno della luna di giugno, e il ventesimoquinto giorno della luna di febbraio. Ma noi abbiam fatto osservare che questo principe era da poco tempo entrato nel quarto anno del suo regno, allorchè Geremia predisse il vicino arrivo di Nabuchodonosor verso il decimoquinto giorno della luna di settembre dell' anno 607. Dunque il principio del suo regno deve trovarsi posto fra il quinto giorno della luna di giugno, e il decimoquinto giorno della luna di settembre dell' anno 610.

Inoltre la Scrittura ne fa sapere che il decimo anno di Sedecia correva del pari col decimottavo di Nabuchodonosor(1). Dunque l' undecimo di Sedecia concorreva col decimonono di Nabuchodonosor. Ma l' undecimo di Sedecia terminava verso il decimo giorno del quarto mese, e la Scrittura ci dice che un mese dopo, cioè nel decimo giorno del quinto mese, Nabuchodonosor era tuttora nel suo decimonono anno(2); donde ne segue che il principio di Nabuchodonosor non può essere anteriore al decimo giorno del quinto mese. Ma il principio del quarto anno di Gioachimo è posteriore al principio del primo di Nabuchodonosor; dunque il principio di Gioachimo non può essere nè anteriore al decimo giorno del quinto mese, nè posteriore al decimoquinto giorno del settimo mese. Dunque il principio del regno di Gioachimo deve essere posto tra il decimo giorno della luna di luglio, e il decimoquinto giorno della luna di settembre dell' anno 610. Per appigliarci ad un mezzo che ci avvicini maggiormente al termine, si può porre il principio di Gioachimo circa il duodecimo giorno della luna d' agosto.

(1) *Jerem.* XXXII. 1. — (2) *Id.* LII. 12.

Gioachimo succedette a Joachaz, il quale non regnò che tre mesi: Joachaz fu dunque messo in trono verso il duodecimo giorno della luna di maggio dell' anno 610; si dee dunque altresì verso questo tempo collocar la morte di Giosia, a cui succedette Joachaz. Giosia avea regnato trentun' anni; egli era dunque salito al trono dopo la Pentecoste del 641. Il decimoterzo anno del suo regno cominciava dunque dopo la Pentecoste del 629. Fu adunque verso la festa dei Tabernacoli di questo stesso anno, od anche nel giorno di questa festa, che Geremia cominciò a profetare. Dunque la pasqua dell' anno decimottavo di Giosia era quella dell' anno 623. Geremia entrava dunque nell' anno ventesimoterzo di sua missione, allorquando predisse il vicino arrivo di Nabuchodonosor verso la festa dei Tabernacoli, o nel giorno stesso di tale festa nell' anno 607. Il quarantesimo anno di sua missione cadde adunque nello stesso giorno dell' anno 589, ossia nel decimoquinto giorno della luna di settembre; e nove mesi dopo, cioè nel decimonono giorno della luna di giugno dell' anno 588, Gerusalemme fu presa da Nabuchodonosor, e il tempio arso nel decimo giorno del mese seguente, appunto dopo i quaranta anni trascorsi dall' epoca della missione di Geremia. I quarant' anni d' infedeltà della casa di Giuda sono dunque quelli della indocilità e dell' impenitenza dei figli di Giuda dal principio della missione di Geremia fino all' intera rovina di Gerusalemme e del tempio cagionata da Nabuchodonosor. Così pure si può dire che i trecentocinquant' anni d' infedeltà della casa d' Israele sono quelli dell' indocilità e dell' impenitenza dei figli d' Israele, dai rimproveri che loro fece il profeta del Signore al tempo dell' erezione dell' altare di Bethel, fino alla distruzione di quest' altare medesimo, procurata da Giosia.

Epoca della fine e del principio del regno di Giosia.

Potrebbe darsi, ci obbietterà taluno, che in questo calcolo i quarant' anni dell' infedeltà di Giuda non succedano ai trecentocinquant' anni dell' infedeltà d' Israele, poichè allora i trecentocinquant' anni dell' infedeltà d' Israele finiscono verso la pasqua dell' anno 623, e i quarant' anni dell' infedeltà di Giuda cominciano verso la festa dei Tabernacoli dell' anno 629, cioè circa cinque anni e mezzo prima del compimento degli anni dell' infedeltà

Confutazione del sistema di coloro che, supponendo trecentonovant' anni d' infedeltà della casa d' Israele, li fanno risalire fino al tempo di Salomone.

d' Israele. Alcuni, onde prevenire questa obbiezione, hanno preteso di far rimontare per altrettanti anni l' incominciamento della infedeltà d' Israele, per cui essi ne pongono l' epoca verso la fine dell' anno 979, ossia verso l' anno trentesimosettimo del regno di Salomone. Essi suppongono che l' infedeltà della casa d' Israele prenda la sua origine dall' idolatria stessa di questo principe, e credono ciò esser sufficiente per istabilire in questo punto l' epoca degli anni d' infedeltà della casa d' Israele. Ma 1.° si ignora l' epoca dell' idolatria di Salomone, e non è che una supposizione senza prove il determinarla verso la fine dell' anno 979. 2.° È inverisimile che la particolare infedeltà della casa d' Israele abbia per epoca un' infedeltà che non è propria e particolare della medesima, e che fu commessa in un tempo in cui la casa d' Israele non era ancora distinta dalla casa di Giuda. 3.° Coloro i quali ricorsero a quest' epoca, non vi si determinarono se non perchè supponevano che il profeta contasse trecentonovant' anni d' infedeltà della casa d' Israele: perocchè riconoscendo che i quarant' anni d' infedeltà della casa di Giuda doveano terminare verso il tempo della ruina di Gerusalemme nel 588, essi ne conchiusero che i trecentonovant' anni cui credeva essere numerati per la casa d' Israele, dovessero altresì rimontare da quest' epoca, e che quindi dovessero cominciare verso il 978 o 979. Ma 4.° noi abbiam dimostrato che il profeta non conta che trecentocinquant' anni d' infedeltà della casa di Israele, e niente ci obbliga ad affermare che essi debbano essere immediatamente seguiti dai quarant' anni d' infedeltà della casa di Giuda. 5.° I quarant' anni d' infedeltà della casa di Giuda essendo compiti alla rovina di Gerusalemme, ed avendo per epoca la missione di Geremia; se i trecento cinquant' anni d' infedeltà della casa d' Israele dovessero essere anteriori, noi non troveremmo più alcun avvenimento che ne possa essere il termine; e l' epoca che ad essi si attribuisce nell' idolatria di Salomone non è fondata, nè verisimile. 6.° Siccome è inverisimile che i trecentocinquant' anni d' infedeltà della casa d' Israele risalgano fino al tempo di Salomone; così pure è inverisimile che i quarant' anni d' infedeltà della casa di Giuda siano protratti fino all' ultima spedizione di Nabuzardano,

quattro anni dopo la ruina di Gerusalemme. Bisogna dunque riconoscere che i quarant' anni dell' infedeltà di Giuda non succedono ai trecentocinquant' anni dell' infedeltà di Israele. I trecentocinquant' anni dell' infedeltà della casa d' Israele cominciano dall' erezione dell' altare di Bethel, nel mese di ottobre dell' anno 974, e finiscono alla distruzione di questo stesso altare, verso il mese di marzo dell' anno 623. I quarant' anni d' infedeltà della casa di Giuda cominciano nello stesso tempo della missione di Geremia, verso il mese di settembre dell' anno 629, e finiscono alla ruina di Gerusalemme, verso il mese di giugno dell' anno 588.

Allorchè pertanto il Signore comanda ad Ezechiele di portare *per lo spazio di trecentocinquanta giorni* l' iniquità della casa d' Israele, e *per quaranta giorni* l' iniquità della casa di Giuda, egli intende di mostrarci la lunga pazienza con cui sopportò l' indocilità dei figliuoli d' Israele per lo spazio dei trecentocinquant' anni, duranti i quali sussistette il sacrilego altare che essi avevano eretto in Bethel, e sul quale avevano offerto empii sacrificii ai vani loro idoli; intende di mostrarci la lunga pazienza con cui sopportava ancora attualmente l' indocilità dei figli di Giuda, che disprezzavano la sua voce fin dal decimoterzo anno del regno di Giosia, e sui quali egli non dovea scagliare gli ultimi colpi di sua giustizia, se non alla fine dell' undecimo anno del regno di Sedecia; dopo averli per tal modo aspettati con bontà per quarant' anni, senza che essi fossero ritornati a lui sinceramente. Quindi i trecentocinquanta giorni erano relativi ad una serie di anni che erano già trascorsi, ed i quaranta giorni erano relativi ad una serie di anni che non erano ancora trascorsi. Questi quaranta giorni erano profetici, e predicevano che il Signore dopo avere aspettato per quaranta anni i figli di Giuda, eserciterebbe su di loro le ultime sue vendette. Essi predicevano, che siccome dopo trecentocinquant' anni di indocilità per parte dei figli d' Israele, l' altare sacrilego di Bethel era stato distrutto dal santo re Giosia; così dopo quarant' anni d' indocilità per parte dei figli di Giuda, i loro eccelsi luoghi verrebbero abbattuti, e il tempio stesso del Signore, da essi profanato, sarebbe distrutto dall' empio Nabuchodonosor, susci-

Il profeta rappresenta il Signore che soffre con pazienza l' indocilità delle due case di Israele e di Giuda

tato perchè fosse l'esecutore delle vendette del Signore. Il comando venne dato al profeta verso il duodecimo o decimoterzo giorno del quarto mese del quinto anno dopo la trasmigrazione di Jechonia, cioè verso il duodecimo, o decimoterzo giorno della luna di giugno dell'anno 595, che era nell'anno trentesimoquarto della missione di Geremia; è sette anni dopo, nel 9 giugno dell'anno 588, Gerusalemme doveva esser presa per l'ultima volta da Nabuchodonosor dopo i quarant'anni trascorsi dalla missione di Geremia, e figurati dai quaranta giorni, duranti i quali il profeta dovea portare l'iniquità della casa di Giuda.

Il profeta rappresenta l'inflessibilità del Signore verso i Giudei al tempo dell'ultimo assedio di Gerusalemme, postovi da Nabuchodonosor. Durata di quest' ultimo assedio rappresentato dai trecentonovanta giorni di cui parla questo profeta.

Ma non è già questo l'unico significato dei trecentonovanta giorni, duranti i quali doveva il profeta rimaner coricato prima sul fianco sinistro e poscia sul fianco destro. Il Signore ci scopre un altro significato di questo simbolo colle espressioni che adopera nel dare al profeta il comando di rimanere in tal modo coricato. Egli comincia (1) dal comandargli di prendersi un mattone, di porselo innanzi, di delinearvi sopra il piano della città di Gerusalemme, di figurarvi un assedio formato contro questa città; di prendere eziandio una padella di ferro, e di collocarla come un muro di ferro tra lui e la città, di riguardarla con franco volto, e di presentar così l'assedio di questa città agli occhi dei figli d'Israele: *Et erit in obsidionem, et circumdabis eam* (ebr. *et obsidebis eam*): *signum est domui Israel.* Questa padella, che doveva essere come un muro di bronzo tra il profeta e la città, rappresentava i peccati stessi di questo popolo che aveano innalzato quasi un muro di ferro tra questo popolo e Dio, obbligando il Signore a rimanere inflessibile verso i figli di Giuda nel tempo dell'ultimo assedio che essi dovean ben tosto soffrire per parte di Nabuchodonosor. Il Signore, proseguendo a parlare al profeta, gli comanda di rimaner coricato per trecentocinquanta giorni sul fianco sinistro, e di portar così l'iniquità della casa d'Israele: poscia di tenersi coricato per quaranta giorni sul fianco destro, e di portar così l'iniquità della casa di Giuda; dopo di che soggiunge: *Tu volgerai la faccia verso l'assediata Gerusalemme, e sten-*

(1) *Ezech.* IV. 1 *et seqq.*

derai il tuo braccio, e profeterai contro di essa. Io ti cingerò di catene, e tu non ti volterai da un fianco sul-l'altro, ossia ti rimarrai costantemente sul fianco sinistro e poscia sul fianco destro, *finchè sieno compiuti i giorni, duranti i quali assedierai questa città:* ET NON TE CONVERTES A LATERE TUO IN LATUS ALIUD, DONEC COMPLEAS DIES OBSIDIONIS TUÆ. Il Signore continua: *Prendi altresì del frumento, dell'orzo, delle fave, delle lenti, del miglio e della veccia, e queste cose metti in un vaso, e ne farai dei pani secondo il numero de' giorni ne' quali dormirai sul tuo fianco, e ne mangerai nello spazio di trecentonovanta giorni:* ET FACIES TIBI PANES NUMERO DIERUM QUIBUS DORMIES SUPER LATUS TUUM; TRECENTIS ET NONAGINTA DIEBUS COMEDES ILLUD. I giorni dell'assedio sono quelli, duranti i quali il profeta doveva rimaner coricato sui fianchi: *Non te convertes a latere tuo in latus aliud, donec compleas* DIES OBSIDIONIS TUÆ. Ma i giorni ne' quali il profeta dovea rimaner coricato sul fianco formano insieme il numero di trecentonovanta: *Et facies tibi panes numero quibus dormies super latus tuum:* TRECENTIS ET NONAGINTA DIEBUS *comedes illud.* I giorni dell'assedio sono adunque nel numero di trecentonovanta. Ben fondata è adunque la supposizione dell'Usserio (1) che l'ultimo assedio di Gerusalemme postovi da Nabuchodonosor sia durato trecentonovanta giorni. Ora la Scrittura ci dice (2) che Gerusalemme fu presa per l'ultima volta da Nabuchodonosor nel nono giorno del quarto mese, ossia nel nono giorno della luna di giugno, alla fine dell'undecimo anno di Sedecia, cioè nel 588. Se da qui noi rimontiamo trecentonovanta giorni, che racchiudono poco più di tredici mesi lunari, troveremo che quest'ultimo assedio dovette cominciare verso il terzo giorno del terzo mese, ossia verso il terzo giorno della luna di maggio dell'anno 589, se pure quest'anno non fu intercalare, e allora l'assedio non sarebbe cominciato che circa il terzo giorno della luna di giugno di quest'anno medesimo.

È vero che la Scrittura ci dice (3) che Nabuchodonosor pose l'ultimo assedio sotto questa città fin dal

(1) *Usser. ad ann. mundi* 3415. (2) *Jerem.* LII. 6. — (3) *Ibid.* ℣ 4.

decimo giorno del decimo mese, ossia fin dal decimo giorno della luna di dicembre nel nono anno del regno di Sedecia, cioè nel 591 [1]: ma essa ci dice altresì [2] che l'esercito di Faraone uscito dall'Egitto fu causa che i Caldei che assediavano Gerusalemme, quando udirono questa nuova, si ritraessero dal cospetto della città: ed il Signore disse a Geremia: *Questo tu dirai al re di Giuda: L'esercito di Faraone sta per far ritorno nell'Egitto donde è venuto; ed i Caldei ritorneranno e combatteranno di nuovo contro questa città, la prenderanno e la incendieranno.* Poco dopo il Signore soggiugne per bocca dello stesso profeta: *Io abbandonerò Sedecia, re di Giuda, ed i suoi principi in potere degli eserciti del re di Babilonia che si sono ritirati. Io li ricondurrò sotto questa città, ed essi la prenderanno e l'arderanno* [3]. D'altronde si vede [4] che nel decimo mese, ossia nel mese lunare di dicembre, nel decimo anno della cattività di Jechonia, che era altresì il decimo del regno di Sedecia, cioè nel 590, Ezechiele profetizza contro l'Egitto, che era stato per la casa d'Israele un sostegno così debole come una canna che si rompe nella mano di colui che la prende per appoggiarvisi: *Pro eo quod fuisti baculus arundineus domui Israel: quando apprehenderunt te manu, confractus es; et innitentibus eis super te, comminutus es.* Il che fa supporre che i Caldei essendosi mossi contro gli Egiziani, gli abbiano sconfitti circa il tempo in cui Ezechiele pronunziò questa profezia, cioè verso il mese lunare di dicembre dell'anno 590. I Caldei avendo rotto gli Egiziani, ritornarono sotto Gerusalemme. E infatto Geremia ci narra [5] che i Caldei erano sotto questa città nel decimo anno di Sedecia, re di Giuda. Ma sembra che il decimo anno di Sedecia spirasse circa il nono o decimo giorno della luna di giugno dell'anno 589. I Caldei erano dunque ritornati sotto Gerusalemme prima del nono o decimo giorno della luna di giugno dell'anno 589. Dunque i trecentonovanta

(1) Il p. Calmet s'inganna allorchè non conta che diciannove mesi, o cinquecentosettanta giorni fra il principio dell'assedio e la presa della città (Ved. la *Dissertazione sul ritorno delle dieci tribù*, in seguito alla presente). Vi trascorsero trentun mesi. — (2) *Jerem.* XXXVII. 4 *et seqq.* — (3) *Id.* XXXIV. 13. 20 *et seqq.* — (4) *Ezech.* XXIX. 1. 6. 7. — (5) *Jerem.* XXXII. 1. 2.

giorni d' assedio notati da Ezechiele saranno cominciati fin dal terzo giorno di questo mese, se l' anno fu intercalare, o fin dal terzo giorno del mese precedente, se fu un anno ordinario.

Quindi allorchè Nabuchodonosor venne per la terza volta nella Giudea, pose l' assedio sotto Gerusalemme nel decimo giorno della luna di dicembre dell' anno 591, nel nono anno del regno di Sedecia. Mentre egli assediava Gerusalemme, udì che gli Egizii venivano in soccorso di questa città; allora si ritirò per marciare contro di essi, e li sconfisse verso il mese lunare di dicembre dell' anno 590, nel decimo anno del regno di Sedecia. Dopo averli disfatti, ritornò sotto Gerusalemme, e vi pose di nuovo l' assedio, circa il terzo giorno della luna di maggio, o della luna di giugno dell' anno 589, essendo ancora Sedecia nel suo decimo anno; e in questa seconda ripresa l' assedio durò trecentonovanta giorni, cioè fino a che la città fu presa nel nono giorno della luna di giugno dell' anno 588, alla fine dell' undecimo anno di Sedecia.

Finalmente il Signore comanda al profeta (1) di prepararsi dei pani per tanti giorni, quanti egli rimarrebbe coricato sul suo fianco, cioè per trecentonovanta giorni, e vuole che ciascuno di questi pani non sia che del peso di venti sicli, ossia di nove oncie circa; vuole che il profeta non beva in ciascun giorno che una piccola misura d' acqua, che sia la sesta parte d' un ino, cioè circa trenta oncie, e gli prescrive di cuocere questo pane non sotto la cenere, ma sotto gli escrementi che escono dal corpo umano, od almeno sotto lo sterco bovino. Questo è il cibo che il Signore prescrive al suo profeta, e in ciò questo profeta rappresentava il proprio suo popolo. Perocchè *i figli d'Israele*, dice il Signore, *mangeranno immondo il loro pane in mezzo alle nazioni dov' io li caccerò*. E più oltre il Signore soggiunge: *Io torrò a Gerusalemme il sostentamento del pane; essi mangeranno il pane a oncie e con apprensione, e beveranno l' acqua a misura con grande afflizione, talmente che, mancato il pane e l' acqua, venga a cadere l' uno addosso all' altro, e si consumino nella loro iniquità*. Il Signore vuole che

(1) *Ezech.* IV. 9 *et seqq.*

il profeta prenda il suo pane a oncie, e la sua acqua a misura nei trecentonovanta giorni, duranti i quali dovea rimaner coricato, per dimostrare lo stato di miseria e di carestia a cui si troverebbero ridotti i figli di Giuda durante l' ultimo assedio che doveano soffrire per parte di Nabuchodonosor. Il Signore vuole eziandio che questo pane sia cotto sotto escrementi umani o sterco bovino, invece della cenere, per dimostrare che i figli di Giuda sarebbero costretti a vivere in mezzo alle nazioni, ed a mangiar così un pane immondo in mezzo ai popoli tra i quali il Signore gli avrebbe dispersi.

Confutazione del sistema di coloro, i quali pretendono che i trecentonovant' anni di cui parla Ezechiele, significhino la durata del castigo che Dio diede alle due case di Israele e di Giuda.

Il profeta pertanto rappresentava ad un tempo stesso la pazienza del Signore che per lungo tempo avea sopportato l' iniquità della casa d' Israele, e che continuava a sopportar tuttora l' iniquità della casa di Giuda: rappresentava l' inflessibilità del Signore verso i figli di Giuda nel tempo dell' ultimo assedio che doveano soffrire in Gerusalemme per parte di Nabuchodonosor: rappresentava lo stato di penuria che i Giudei doveano soffrire in Gerusalemme nel tempo di quest' ultimo assedio: finalmente rappresentava lo stato di miseria a cui doveano esser ridotti tra le nazioni infedeli, in mezzo alle quali aveano ad essere trasportati da Nabuchodonosor. Ma sotto quest' ultimo aspetto si cercherebbe invano l' applicazione di questo doppio numero di trecentoeinquanta giorni per la casa d' Israele, e di quaranta per la casa di Giuda. Il sacro testo non nota che questi numeri siano simbolici per questo riguardo, e niun calcolo può verificarne l' applicazione. Vero è che Israele e Giuda furono condannati a portar la pena di loro iniquità per una certa serie di anni; ma questa serie di anni avea per termine il principio del regno di Ciro, messo alla testa dell' ampio impero formato dalla riunione de' Babilonesi, dei Medi e dei Persiani; regno che era predetto come epoca della riconciliazione d' Israele e di Giuda col Signore loro Dio. Ma se noi contiamo il numero degli anni, nei quali la casa d' Israele portò la pena di sua iniquità, dalla prima schiavitù in cui fu ridotta una parte de' suoi figli da Theglathphalasar verso l' anno 748 o 740, fino alla liberazione data da Ciro verso l' anno 536, noi non vi troveremo se non duecentoquattro, o duecentododici anni.

Se da questa prima cattività sotto Theglathphalasar nel 748 o 740, noi contiamo trecentocinquant' anni, siamo condotti al 398 o 390, e non vi troviamo alcun' epoca che possa essere il termine di questi trecentocinquanta anni. Così pure, se noi contiamo trecentonovant' anni, ci troviamo condotti nel 358 o 350; e lungi dal rinvenirvi l' epoca d' una liberazione, vi scopriamo l' epoca di una nuova cattività sotto Artaserse Oco, re di Persia, il quale avendo fatto, circa l'anno 350, un' irruzione in Egitto, vi prese molti Giudei, che seco condusse schiavi.

Se rimontiamo fino al tempo in cui Phul, re d' Assiria, rendette Israele tributario, circa l' anno 771, da questo tempo fino alla liberazione accordata da Ciro verso l' anno 536, non abbiamo ancora che circa duecentotrentacinque anni. Se da quest' epoca stessa d'Israele fatto tributario circa l' anno 771, contiamo trecentocinquanta o trecentonovant' anni, veniamo condotti verso il 421 o 381, e non vi troviamo alcun' epoca.

Se discendiamo fino alla ruina di Samaria procurata da Salmanasar verso l' anno 721, da qui fino alla liberazione accordata da Ciro verso l' anno 536, non troviamo che circa centottantacinque anni. Se da questa stessa epoca di Samaria rovinata verso l' anno 721 contiamo trecentocinquant' anni, siamo condotti nel 371, in cui non troviamo alcun' epoca. Se contiamo trecentonovant' anni, siam condotti nel 331; e nel mese d' ottobre dell' anno seguente si trova la sconfitta data da Alessandro il Grande a Dario Codomano. E ciò fu che diede occasione al p. Calmet di pretendere (1) che si potesse mettere in quest' anno il termine della cattività delle dieci tribù, perchè infatto, secondo la testimonianza dello storico Giuseppe (2), Alessandro si mostrò favorevole ai Giudei. Ma 1.° non si può provare che Alessandro abbia così adoperato specialmente per gli Israeliti delle dieci tribù che componevano la casa di Israele, e neppure per tutti i Giudei in generale, di più di quello che avessero fatto prima di lui Ciro, Dario, figlio di Istaspe, ed Artaserse Longimano. 2.° Se egli accordò loro qualche libertà, se fece in loro favore qual-

(1) *Dissertazione sul ritorno delle dieci tribù*, che trovasi in seguito alla presente. — (2) *Joseph. Ant. l.* XI, *c. ult.*, *et contra Appion. l.* I.

che decreto, non si può già provare che ciò fosse nel 331, nè nel 330, cioè nel termine preciso di trecentonovant' anni. 3.° Ponendo circa questo tempo il termine degli anni che il Signore conta per riguardo alla casa di Israele, il p. Calmet suppone che il numero di questi anni sia di trecentonovanta; e pare, come noi abbiam dimostrato, che il numero di questi anni contati dal Signore non sia che di trecentocinquanta. 4.° Quand' anche si potesse dimostrare che la casa d'Israele avesse portato la pena di sua iniquità fino al termine preciso di trecentocinquanta, o trecento novant' anni, non si potrebbe però dimostrare che la casa di Giuda non abbia portato la pena di sua iniquità che durante l' intervallo di quarant' anni.

Il Signore stesso avea predetto due volte per bocca di Geremia (1), che la casa di Giuda verrebbe assoggettata al re di Babilonia, ed il paese ridotto in un orrido deserto per settant' anni. E di fatto se noi contiamo dalla prima schiavitù dei figli di Giuda sotto Nabuchodonosor verso il mese di novembre dell' anno 607, fino alla liberazione loro accordata da Ciro, o alla fine del 537, o al principio del 536, noi vi troviamo appunto i settant' anni, nei quali i figli di Giuda doveano essere schiavi presso i Caldei (2). Se contiamo dalla rovina del tempio nel mese di luglio dell' anno 588, fino all' editto pubblicato da Dario, figlio d' Istaspe, circa l' anno 519, pel ristabilimento di questo tempio medesimo, vi troviamo ancora circa settant' anni, duranti i quali il tempio rimase distrutto (3). Se cerchiamo di ravvicinarci davvantaggio al numero di quaranta, e contiamo dall' anno ventesimoterzo di Nabuchodonosor, quando Nabuzardano venne a levare gli ultimi avanzi de' Giudei nel 584; da questo tempo fino alla liberazione accordata da Ciro verso l' anno 536, troviamo ancora quarant' otto anni. Quando non contassimo che fino alla morte di Baldassare, ultimo re di Babilonia, ossia fino al regno di Dario il Medo sul trono di Babilonia, non vi troveremmo per anco il numero de' quarant' anni notati da Ezechiele. Il p. Calmet si inganna apertamente quando suppone (4) che dalla presa di Gerusalemme sotto

(1) *Jerem.* xxv. 11, *et* xxix. 10. — (2) 2 *Par.* xxxvi. 22. 1 *Esdr.* i. 1. *Dan.* ix. 1. 2. — (3) A questo si riferisce l'espressione del profeta Zacharia, i. 12: *Iste jam septuagesimus annus est.* — (4) Dissertazione sopra citata.

Sedecia fino al regno di Dario il Medo in Babilonia, vi sieno circa quarant' anni. Due opinioni infatto tengono divisi i cronologi intorno a Dario il Medo. Alcuni pretendono che egli sia lo stesso che Nabonnid, il quale regnò diciassette anni sui Babilonesi, e costoro mettono il principio del regno di questo principe nel 555. Il p. Calmet adotta quest' opinione, e mette il principio del regno di Dario il Medo nel 555 o 556 (1). Ma se si conta dall' anno 588, in cui Gerusalemme fu presa sotto Sedecia, fino al 555 o 556, non si troveranno che trentadue o trentatrè anni. Altri sostengono con maggior verisimiglianza che Dario il Medo sia lo stesso che Ciassare, figlio di Astiage e zio di Ciro, il quale succedette a Nabonnid nel 538, allorchè Babilonia fu presa da Ciro. Ma se si conta dall' anno 588 fino al 538, vi si troveranno cinquanta anni. È vero che in alcuni passi il p. Calmet sembra porre la presa di Babilonia eseguita da Ciro nel 548 (2), e ciò sarebbe appunto quarant' anni dopo la ruina di Gerusalemme. Ma questo è certamente un errore di stampa, poichè il p. Calmet sa bene che Babilonia non fu presa da Ciro che nel 538 (3), cioè cinquant' anni dopo la ruina di Gerusalemme, e quarantasei anni dopo la spedizione di Nabuzardano; nè intorno a ciò vi è alcun ostacolo. Quindi sia che Dario il Medo si prenda per Nabonnid o per Ciassare, il principio del suo regno non si trova che trentatrè anni o cinquant' anni dopo la presa di Gerusalemme, ed è impossibile il trovar quivi i quaranta anni notati da Ezechiele. Questi quarant' anni non hanno adunque alcuna relazione col numero degli anni nei quali la casa di Giuda dovea portar la pena di sua iniquità; invano adunque si cercherebbe una serie di trecentocinquanta o trecentonovant' anni ne' quali la casa d' Israele avrebbe pure portata la pena di sua iniquità.

Il p. Houbigant mostra abbastanza di aver veduto la difficoltà di questo testo (*Ezech.* IV. 5. 6); ma non prende a darne uno schiarimento. Egli inclina molto a credere che

Osservazioni intorno al sentimento di Grozio ed

(1) Egli lo mette nel 555 nella sua tavola cronologica sulla storia di Daniele, in principio del suo comentario su questo profeta, e nel 556 nella sua tavola cronologica generale, in principio della raccolta delle sue dissertazioni. — (2) Nelle due tavole testè citate. — (3) Il p. Calmet ciò riconosce espressamente nel suo comentario sopra il 1.° di Esdra, I. 1.

a quello del p. Houbigant circa questi trecentonovant' anni indicati da Ezechiele. Abbaglio singolarissimo di Grozio, notato nella Sinopsi.

l' iniquità qui sia presa per *la pena dell' iniquità*, e che *i giorni* di cui parla il profeta, sieno non tanto *i giorni della pazienza di Dio* verso Israele e Giuda, quanto *i giorni della sua collera* contro queste due case; ma egli non ardisce di darne la prova col calcolo degli anni. Rimprovera a Grozio di aver qui preso letteralmente *l' iniquità* per l' empietà stessa, di cui si erano renduti colpevoli questi due popoli; e d' aver preso *i giorni* qui indicati per quelli *della pazienza divina*, e non dice una parola del singolarissimo errore che qui sfuggì a questo famoso critico. Grozio supponendo con bastante fondamento che *l' iniquità* debba qui esser presa letteralmente per l' iniquità stessa, e che *i giorni* di cui parla il profeta, sieno i giorni *della pazienza di Dio*, come è molto probabile, si fa a provarlo col calcolo, e vi si imbroglia nel modo il più singolare. Egli suppone che vi sieno trecentonovanta anni dalla caduta di Salomone fino al trasporto delle dieci tribù per opera di Salmanasar: *Tot anni sunt a lapsu Salomonis ad deportationem decem tribuum per Salmanasarem*. Il p. Houbigant riferisce esso pure questa frase, e non nota questo strano errore ben corretto nella Sinopsi con queste parole: *Quod mirum viro eruditissimo excidisse, cum apud chronologos certissimum sit ne quidem trecentos annos inter illa intercessisse*. E infatto dalla caduta di Salomone, posta, se così piace, verso l' anno 979, fino alla ruina di Samaria procurata da Salmanasar circa l' anno 724, non vi sono che duecentocinquantacinque anni, il che è ben lungi dai trecentonovanta. Ma dall' essersi Grozio stranamente ingannato nel suo calcolo, non ne conseguita già che siasi ingannato nel senso che egli attribuisce all' iniquità di cui parla il profeta, ed ai giorni de' quali indica il numero. Il p. Houbigant persistendo nondimeno nel supporre che qui si tratti *della pena* stessa *dell' iniquità e dei giorni della collera di Dio* contro il suo popolo, ci rimanda a s. Girolamo, onde impariamo da lui come si possano contare: *Vide, si juvat, apud Hieronymum quomodo anni, et Israel* 390 *et Juda* 40, *computari possint*. Consultiamo adunque s. Girolamo. Ma qualunque sia la stima che noi abbiamo delle fatiche di questo santo Dottore, se egli ne' suoi calcoli cade in errore, noi non ci impegneremo a sostenere le conseguenze che ne ricaverà.

Questo santo Dottore suppone adunque che *l' iniquità* qui sia presa per la *pena dell' iniquità*, e che i giorni di cui qui si parla, siano *i giorni di collera*. Ma con tale supposizione egli si chiude in angustie, dalle quali non potrà uscir con vantaggio. Egli entra nelle particolarità di tutti i regni che trascorsero durante l' intervallo che si propone di riempire, ed eccone il risultamento. Dapprincipio egli conta, dalla prima cattività cui Israele andò soggetto al tempo di Theglathphalasar sotto il regno di Phacee, fino alla desolazione del tempio, nell' undecimo anno di Sedecia, *centosessantaquattro anni*; poscia *settant' anni* dalla desolazione del tempio dopo l' undecimo anno di Sedecia fino al secondo di Dario, figlio d' Istaspe, re di Persia, sotto al quale il tempio fu rifabbricato, il che forma *duecentotrentaquattro anni*. Dopo ciò egli suppone che Artaserse Mnemone sia il medesimo che l' *Assuero* del libro di Esther, sotto al quale il popolo giudeo fu liberato dal pericolo che gli era stato minacciato, e rimesso in libertà: dal secondo anno di Dario, figlio d' Istaspe, fino al quarantesimo ed ultimo anno del regno di Artaserse Mnemone, egli conta *centocinquantacinque anni e quattro mesi;* ed unendo questa somma alla precedente, trova *trecento ottantanove anni e quattro mesi* per Israele. In appresso passa a Giuda, e conta *quarant' anni* dalla deportazione di Jechonia fino al primo anno del regno di Ciro in Persia, trent' anni dopo la desolazione del tempio.

Osservazioni intorno al sentimento di san Girolamo sopra i trecentonovanta anni notati da Ezechiele per la casa d' Israele, ed i quarant' anni notati per quella di Giuda

Ma egli medesimo si accorge di uno dei difetti del suo calcolo per gli anni d' Israele, allorchè propone poscia di farli risalire fino al tempo in cui Phul venne nella terra d' Israele sotto Manahem, re d' Israele, onde farne cader la fine nel ventesimottavo anno del regno di Artaserse Mnemone, da lui creduto il medesimo che l'*Assuero* del libro di Esther. Questa seconda ipotesi gli sembra più credibile: *quod et credibilius est.* Perocchè, soggiunge egli stesso, non già dopo che fu terminato il suo regno, ma sotto il suo regno stesso avvenne che Israele scuotesse il giogo di sì dura schiavitù: *Neque enim, finito imperio Assueri, sed adhuc regnante eo, Israel jugum gravissimæ servitutis abjecit.* Ma questa stessa riflessione sì giusta e sì vera, ne fa na-

scere un' altra che non lo sarà meno, che cioè questa liberazione non fu già differita fino all' anno ventesimottavo del regno di questo principe, ma si effettuò nel decimoterzo, ed allora non è più possibile il far quivi terminare i trecentonovant' anni di castighi dati ad Israele. Inoltre è per lo meno assai dubbio che l'Assuero del libro di Esther esser possa l'Artaserse Mnemone; molti pretendono che sia Dario, figlio d' Istaspe; altri con maggior fondamento sostengono che sia Artaserse Longimano, e seguendo i calcoli dei nostri più esperti cronologi, risalendo anche fino al tempo di Manahem e di Phul, verso l' anno 771 avanti l' era cristiana volgare, e da questo tempo fino all' anno decimoterzo di Dario, figlio d' Istaspe, verso l' anno 509, non vi sono che duecentosessantadue anni. Innoltriamoci fino all' anno decimoterzo di Artaserse Longimano, verso l' anno 461; non vi sono ancora che trecentodieci anni. Andiamo anche fino al decimoterzo di Artaserse Mnemone, verso l' anno 391, non avremo ancora che trecento ottant' anni. Quindi niuna di queste tre epoche può riempire i trecentonovant' anni di cui parla Ezechiele riguardo alla casa d' Israele. Quanto ai quaranta della casa di Giuda, contandoli anche dalla ruina del tempio, nell' anno 588 avanti l' era cristiana volgare, non se ne troverà il fine nel 548. Il primo anno di Ciro, a cui si attiene s. Girolamo, si prende da tre epoche differenti. Se dal suo regno in Persia, a cui si danno trent' anni, il primo anno cade circa il 559; e non erano che trent' anni, dachè Gerusalemme era stata rovinata. Se dal suo regno sui Babilonesi, a cui si danno nove anni, il primo anno non cade che nel 538; ed erano cinquant' anni che il tempio era distrutto, e d' altronde niuna di queste due epoche fu quella della liberazion de' Giudei. Il primo anno di Ciro congiunto alla liberazion de' Giudei, è quello del suo regno alla testa del nuovo impero formato dalla riunione dei Medi e dei Babilonesi coi Persiani: questo regno non durò che sette anni, ed il suo primo anno cade nel 536 avanti l' era cristiana volgare, cinquantesimosecondo dalla ruina di Gerusalemme, e settantesimo dal principio della cattività de' Giudei al tempo di Gioachimo. Non è quindi possibile il verificare nel

castigo di Giuda, nè in quello d'Israele il numero degli anni notati da Ezechiele. Bisogna dunque ritornare al senso naturale del testo, prendendo *l'iniquità* per l'iniquità stessa, e *i giorni* notati dal profeta per *quelli della pazienza divina.*

Osservazione importante di s. Girolamo intorno al senso spirituale di questa profezia. — Quale potrebbe mai essere sotto questo punto di vista il significato dei trecentonovant'anni della casa d'Israele, e dei quaranta della casa di Giuda?

Ma s. Girolamo spinge più oltre le sue viste, e non si limita al solo senso che la lettera presenta: egli è sempre occupato nello studiare i profondi e misteriosi sensi che possono esser nascosti sotto il velo del senso letterale. Riconosce che Gerusalemme e Giuda possono sovente rappresentare nei profeti il popolo cristiano, ed anche la Chiesa di Gesù Cristo; per modo che i rimproveri e le minacce dei profeti contro i figli di Giuda e contro gli abitanti di Gerusalemme, possono cadere sui Cristiani prevaricatori; ed è qui precisamente il punto a cui viene terminando il suo comentario intorno a questa medesima profezia: perocchè ecco ciò che dice il Signore nell'ultimo versetto del capo IV: *Figli dell'uomo, io torrò a Gerusalemme il sostentamento del pane; essi mangeranno il pane a once e tra le angustie, e berranno l'acqua con misura e nell'afflizione, per modo che, mancando di pane e di acqua, cadranno gli uni nelle braccia degli altri, e verranno meno nelle loro iniquità.* Ecco ciò che dice s. Girolamo su questo punto: « Io temo, » *vereor*, io temo che questo infrangersi del pane non » accadda nella nostra *Gerusalemme*, in cui si ritrova » la vision della pace (ciò che significa in ebreo il nome » di Gerusalemme). *Vereor ne ista panis contritio etiam » in nostra inveniatur Jerusalem, in qua visio pacis cernitur.* Il Signore rompe quest'alimento, quando si » adira contro di noi, e ci reputa indegni del suo pane: » *Quem conterit Dominus, quando irascitur, et indignos » nos suo judicat pane.* E piaccia almeno alla sua mise» ricordia che noi riceviamo il nostro alimento a once e » tra le angustie, e che l'ultimo dito di Lazaro inumi» disca la nostra lingua inaridita per eccessiva arsura: » *Atque utinam saltem in pondere eum et sollicitudine » mereamur accipere, et arentem linguam nimia siccitate, » extremus Lazari digitus irroret.* Allorchè il pane e » l'acqua verranno meno nella Chiesa, gli uomini ca» dranno gli uni sugli altri: *Deficiente autem pane, et*

» *aqua Ecclesiæ, corruet vir contra fratrem suum.* La
» discordia regnerà ovunque, poichè i Cristiani divide-
» ranno la veste di Gesù Cristo, cui neppure i soldati
» stessi nella passion del Salvatore non ardirono di la-
» cerare; e noi marciremo nelle nostre iniquità, perchè
» privi della giustizia che vien solo da Dio: *Et ubique*
» *discordia est, scindentibus nobis Christi tunicam, quam*
» *nec milites in passione Salvatoris scindere ausi sunt;*
» *et contabescentibus in iniquitatibus nostris, dum Dei*
» *justitiam non habemus*(1)».

Sotto questo punto di vista, rappresentando *la casa di Giuda* il popolo cristiano, *la casa d'Israele*, come si potrà vedere nella prefazione intorno a questo libro, potrebbe rappresentare specialmente il popolo giudeo; e forse i numeri degli anni notati da Ezechiele avrebbero una particolare applicazione alla lunga pazienza di Dio per riguardo a questi due popoli. L'infedeltà de' Giudei dopo Gesù Cristo durò senza dubbio molto più di trecentonovant' anni; ma se questi anni nel senso misterioso della profezia rappresentassero gli anni sabatici, si scorgerebbe che trecentonovanta sabatici fanno più di ventisette secoli, e che rimontando fino allo scisma delle dieci tribù verso l'anno 976 avanti Gesù Cristo, i trecentonovanta sabatici dopo quest' epoca fatale abbracciano quasi dieci secoli prima di Gesù Cristo, e più di diciassette secoli dopo Gesù Cristo, per modo che essi ci conducono fino ai nostri giorni, nel mezzo de' quali sembra che Dio cominci a far comparire i segni della sua collera sulla *casa di Giuda,* ossia sopra noi medesimi, coi tremuoti ed altri flagelli, con cui la sua giustizia ci affligge, e specialmente coi rapidi progressi dell' incredulità, di cui s. Paolo ne scopre il pericolo, allorchè dice: « I Giudei, che erano i rami naturali dell' ulivo,
» furono avelti per la loro incredulità: *Propter incre-*
» *dulitatem fracti sunt;* tu poi non istai saldo che per
» la fede: *tu autem fide stas;* non lèvati in superbia, ma
» temi: *Noli altum sapere, sed time;* perocchè se Dio
» non risparmiò i rami naturali, devi temere che non
» risparmi te pure: *Si enim Deus naturalibus ramis non*
» *pepercit; ne forte nec tibi parcat*(2)». Nella profezia

(1) *Hieron. in Ezech.* IV, tom. III, col. 724. — (2) *Rom.* XI. 20. 21.

di Ezechiele si è veduto che i quarant' anni della pazienza di Dio per riguardo alle infedeltà della casa di Giuda, concorrono coi quaranta ultimi dei trecentonovanta che risguardano la casa d' Israele. Se dunque nel senso misterioso della profezia questi anni sono presi per anni sabatici contando dallo scisma delle dieci tribù fino ai nostri giorni, circa i trecentonovanta che risguardano la casa d' Israele, ne risulterà che i quaranta che risguardano la casa di Giuda potrebbero formare un intervallo di quaranta sabatici, ossia di circa trecento anni, i quali rimonterebbero dai nostri giorni fin verso la metà del secolo decimoquinto: e non fu egli forse da questo tempo appunto, che si vide successivamente diffondersi in Occidente lo scandalo della pretesa riforma, e di tante altre iniquità, che dalla metà del secolo decimoquinto accesero contro di noi la collera del Signore? Temiamo adunque con s. Girolamo, che la profezia d' Ezechiele non riceva su di noi un nuovo compimento, e che questo infrangersi del pane, di cui parla il profeta, non accada nella nostra stessa Gerusalemme: *Vereor ne ista panis contritio etiam in nostra inveniatur Jerusalem.* Temiamo, e preveniamo la giusta collera di Dio, facendo a lui ritorno con tutto il nostro cuore, onde possiamo ritrovare un asilo sotto le ali di sua misericordia nei giorni in cui farà scoppiare le sue vendette.

Ricapitolazione e conclusione.

I trecentocinquanta giorni nei quali il profeta fu obbligato a portare l' iniquità della casa d' Israele, standosi coricato sul sinistro fianco, dinotavano, secondo il senso immediato e letterale della profezia, i trecentocinquanta anni nei quali il Signore avea già sopportato l' iniquità della casa d' Israele, dall' erezione dell' altare di Bethel fino alla distruzione di questo medesimo altare. I quaranta giorni ne' quali il profeta fu obbligato a portare l' iniquità della casa di Giuda, standosi coricato sul fianco destro, significavano i quarant' anni che erano succeduti ai primi trecentocinquanta, e fino al termine de' quali il Signore voleva proseguir pur anco a sopportare in un coll' iniquità della casa d' Israele, quella eziandio di cui si era renduta colpevole la casa di Giuda, contando dalla missione di Geremia fino alla ruina di Gerusalemme. I trecentonovanta giorni nei quali il profeta dovea rimanersi co-

ricato e sul sinistro e sul destro lato, e doveva rappresentare ad un tempo l'assedio di Gerusalemme, questi trecentonovanta giorni, dico, considerati complessivameute e sotto questo aspetto, indicavano i trecentonovanta giorni dell'ultimo assedio di Gerusalemme postovi da Nabuchodonosor. La padella di ferro che egli dovea frapporre tra sè e la città, durauti questi trecentonovanta giorni, rappresentava i peccati dei figliuoli di Giuda, che doveano rendere inflessibile il Signore verso di essi nel tempo di quest' ultimo assedio. Il poco pane e la poca acqua di cui dovea far uso il profeta in ciascuno di questi trecentonovanta giorni, dinotavano la carestia e la miseria a cui verrebbero ridotti i Giudei durante questo assedio. Il pane finalmente che usar poteva il profeta, dovea esser cotto sotto gli escrementi umani o lo sterco bovino, per dimostrare che i Giudei sarebbero costretti a vivere in mezzo alle nazioni, ed a mangiarvi così un pane immondo. Questo è, per così dire, letteralmente il senso della profezia di Ezechiele che diede occasione alla presente dissertazione. S. Girolamo ne scopre il senso misterioso e profondo che può nascondersi sotto questo velo.

DISSERTAZIONE

SUL

RITORNO DELLE DIECI TRIBÙ(*)

Compendio della storia delle dieci tribù dopo la loro separazione.

Le dieci tribù essendosi separate dalla casa di Davide dopo la morte di Salomone, e avendo abbandonato il culto del Signore, si videro ben tosto in punizione ributtate dal Signore, e date in potere ai loro nemici. I re d'Israele, ridotti ad estreme angustie da quei di Damasco, vennero astretti, per difendersi, a far ricorso ai re d'Assiria. Questi difensori si rendettero padroni di que' medesimi che gli avevan chiamati in loro aiuto, e li trasportarono in diverse provincie di là dall' Enfrate. Theglathphalasar (1) rapì da prima le tribù di Ruben e di Gad, e la mezza tribù di Manasse, che stava di là dal Giordano, con tutta la tribù di Nephthali, che abitava l'alta Galilea. Venuto di poi Salmanasar, seco condusse il rimanente delle tribù del regno di Samaria (2).

Dopo questo famoso trasportamento, la Scrittura, tutta intenta a tener conto della tribù e del regno di Giuda, donde dovea nascere il Messia, ha come abbandonata la storia delle dieci tribù, a segno che più non si sa ciò che di esse siane addivenuto. Noi le abbiamo inutilmente cercate (3) in tutte le provincie d'Oriente, principalmente in quelle ove i libri dei Re c' informano che furono trasferite. Abbiamo bensì trovato dappertutto Israeliti ed Ebrei, senza abbatterci mai in ciò che desideravamo, vale a dire nelle dieci tribù tra esse distinte, e costituenti una spe-

(*) Questa dissertazione appartiene al p. Calmet.

(1) 4 *Reg*. xv. 29. — (2) *Id*. xvii. 6, *et* xviii. 10. 11. — (3) Ved. la *Dissertazione sul paese ove furono trasferite le dieci tribù*, vol. iii, *Dissert*. p. 66.

cie di popolo e di repubblica. Resta solo il proprio loro paese, ove non siamo per anche stati a ricercarle, ed ivi finalmente speriamo di rinvenirne almeno qualche vestigio.

Motivi addotti da quelli che impugnano il ritorno delle dieci tribù.

Ci è ben noto che non ci sono favorevoli le conghietture. I più de' Padri e degli interpreti ci sembrano opposti. Non leggesi in verun luogo chiaramente che le dieci tribù sieno ritornate nel lor paese. Osea ebbe ordine di nominare *Senza-Misericordia* la figlia che gli nacque, e che rappresentava la casa di Israele: *Chiamala Senza-Misericordia*, dice il Signore, *perchè non farò più misericordia alla casa d' Israele; ma gli abbandonerò a una eterna dimenticanza* (1).

Giuseppe (2) che avea mirata la sua nazione nel più florido stato che fosse mai stata dopo la schiavitù, attesta che le dieci tribù non ritornarono mai dal loro esilio, e che a' suoi giorni si conoscevano ancora nelle provincie di là dall' Eufrate, ov' erano in sì gran numero, che non si potevan contare. S. Girolamo (3), scrivendo sul citato passo d' Osea, espone apertamente che le dieci tribù d' Israele non ritornarono mai dalla lor servitù, e che anche nel suo tempo erano soggette ai re di Persia: *Usque hodie Persarum regibus serviunt, et numquam est eorum soluta captivitas.* Nel che vien seguito dalla maggior parte de' nostri comentatori (4).

Promesse del ritorno delle dieci tribù.

Ma noi opponiamo a queste autorità un buon numero di passi profetici, che dinotano espressamente il futuro ritorno delle dieci tribù. Lo stesso Osea, il quale dice (5) che il Signore non userà più misericordia alle dieci tribù,

(1) *Osee* 1. 6. *Non addam ultra misereri domui Israel; sed oblivione oblivisear eorum.* Il p. Calmet tradusse così queste ultime parole: *Io le abbandonerò ad un eterno oblio.* Questo è un accordar troppo a' suoi avversarii. Vero è che le nostre traduzioni volgari si esprimono nello stesso senso: *Io le oblierò e le scancellerò dalla mia memoria per sempre;* e questa traduzione è pure adottata dallo stesso p. Calmet nella traduzione unita al suo comentario. Ma il testo non si esprime così; esso non dice punto: *Oblivisear in perpetuum*, ciò che indicherebbe un eterno oblio; ma dice semplicemente: *Oblivione oblivisear;* ciò che non indica che un profondo oblio. Questo profondo oblio si accorda facilmente colle promesse; ma le promesse non s' accorderebbero coll' eterno oblio. — (2) *Joseph. Antiq. l.* XI, c. 5. Αἱ δὲ δέκα φυλαὶ πέραν εἰσὶν Εὐφράτου ἕως δεῦρο μυριάδες ἄπειροι, καὶ ἀριθμῷ γνωσθῆναι μὴ δυνάμεναι. — (3) *Hieron. in Osee* 1. 6, *col.* 1242, *et in Ezech.* XXXVII, *col.* 962. — (4) *Vide Sanct. in Osee, Vatab., alios.* — (5) *Osee* 1. 6.

che per sempre si dimenticherà d' Ephraim, riferisce un poco appresso ciò che Iddio gli dichiara (1), che non manderà ad effetto il suo sdegno con tutto il suo rigore contra Ephraim: *Essi sen voleranno a guisa d' un uccello dall' Egitto, e qual colomba dal paese assirio, ed io li ristabilirò nelle lor case,* dice il Signore. Si può leggere il ✝. 14 del cap. XIII, e il cap. XIV, ✝. 2, e i seguenti del medesimo profeta, che riguardano il ritorno dalla servitù. Predice similmente il Signore per bocca d' Amos in foggia patente questo ritorno: *Richiamerò dal servaggio il mio popolo d' Israele, ristaureranno le loro rovinate città, e vi abiteran di bel nuovo . . . . . Li pianterò sopra la loro terra, e non ne gli svellerò più, dice il Signore vostro Dio* (2). Abdia (3) minaccia gl' Idumei del ritorno degl' Israeliti; e dice che allora *la casa di Giacobbe sarà come il fuoco, quella di Giuseppe come la fiamma, e quella d' Esau come la paglia;* che *questa sarà divorata dal fuoco che uscirà da Giacobbe;* che *l' armata degli schiavi de' figliuoli d' Israele possederà tutta la regione de' Chananei, fino a Sarephta.*

Descrivendo Isaia (4) il felice stato che succederà al babilonese servaggio, dice che allora il Signore alzerà lo stendardo, e riunirà gli avanzi del suo popolo da tutti i paesi ove stavan dispersi. *Che ragunerà i fuggitivi d' Israele, e gli esiliati di Giuda dai quattro canti della terra; che l' odio d' Ephraim e la nimicizia di Giuda periranno; ch' Ephraim non avrà più gelosia per Giuda, e che Giuda non combatterà più contro Ephraim;* cioè a dire, in una parola, che Giuda e Israele, ritornati dal loro esilio, formeranno un sol popolo, e viveranno in così perfetta intelligenza, come allorchè nell' uscir d' Egitto non componevano che un sol popolo.

Tanto appunto volle indicare il Signore ad Ezechiele, dicendogli di prendere due pezzi di legno (5), e di scrivere sopra dell' uno: *Per Giuda e per i figli d' Israele suoi confederati,* e sopra dell' altro: *Per Giuseppe, per Ephraim, e per tutta la casa d' Israele che a lui è unita;* d' unire insieme que' due legni per modo che un solo se ne facesse, a fine di mostrare la riunione ven-

(1) *Osee* XI. 9-11. — (2) *Amos* IX. 14. 15. — (3) *Abdias* ✝. 18. 20.
(4) *Isai.* XI. 12. 13. — (5) *Ezech.* XXXVII. 16. 19.

tura delle dieci tribù con quella di Giuda: *Faciam eas in lignum unum et erunt unum in manu Domini.* Lo stesso profeta promette a Samaria il suo ristabilimento al pari che a Gerusalemme: *Samaria et filiæ ejus revertentur ad antiquitatem suam, et tu (Jerusalem) et filiæ tuæ revertimini ad antiquitatem vestram*(1). Die' egli altrove(2) che dopo la rotta e la morte di Gog, richiamerà gli schiavi di Giacobbe e che avrà compassione della casa d' Israele. Finalmente, per dimostrare in una maniera più positiva(3) il ritorno di tutte le tribù, fa nuove divisioni di tutta la terra di Chanaan, assegnando a ciascuna delle dodici tribù la sua porzione, come avea fatto Giosuè dopo la conquista della Terra Promessa.

Non può essere Isaia più chiaro di quel ch' egli è a favore di questo ritorno: *In quel dì* (parla del tempo che seguirà la perdita dell' ultimo nemico del suo popolo, cioè di Cambise) *voi vi radunerete ad uno ad uno, o figliuoli d' Israele; in quel dì suonerà una gran tromba; e verranno dalla terra degli Assirii gli esuli, e quei ch' erano stati gettati nella terra d' Egitto, e adoreranno il Signore sul monte santo di Gerusalemme*(4).

Si esprime Geremia sul ritorno d' Ephraim in termini quasi del tutto consimili a quelli testè riferiti. *Esultate e fate festa per amor di Giacobbe, e alzate le voci al cospetto delle nazioni: fate sentire i vostri cantici, e dite: Salva, Signore, il popol tuo, le reliquie d' Israele..... Li guiderò per mezzo alle acque de' torrenti, per la strada dritta, e non vi troveranno inciampo; perchè io sono il padre d' Israele, ed Ephraim è mio primogenito*(5). Ed altrove: *In quei tempi la famiglia di Giuda si riunirà alla famiglia d' Israele, e verranno insieme dalla terra di settentrione nella terra ch' io diedi a' padri vostri*(6). Ciò che fu letteralmente adempiuto, quando Esdra, avendo ottenuto dal re Artaserse(7) la licenza di ritornare in Giudea, mise insieme quanti Ebrei, Israeliti e sacerdoti

(1) *Ezech.* XVI. 55. — (2) *Id.* XXXIX. 25. — (3) *Id.* XLVIII. 1 *et seqq.* — (4) *Isai.* XXVII. 12. 13. — (5) *Jerem.* XXXI. 7-9. *Salva, Domine, populum tuum* (juxta Sept. et chald. *Salvavit Dominus populum suum*), *reliquias Israel. Vide et* ℣℣. 16. 17. 19. 20. — (6) *Jer.* III. 18. *Ibit domus Juda ad domum Israel* (hebr. *Ibunt domus Juda cum domo Israel*), *et venient simul etc.* Veggasi la nota sopra questo testo nella prefazione in capo a questo libro. — (7) *Esdr.* VII. 28. *Et ego confor-*

mai potè, avendo mandato ancora sino ai monti Caspii per farne un maggior numero.

Il prefato Geremia dice, che verrà tempo *che non si dirà più: Vive il Signore, che trasse i figliuoli d'Israele dalla terra d'Egitto; ma: Vive il Signore, che ha tratti i figliuoli d'Israele dalla terra di settentrione, e da tutti i paesi pe' quali io gli avrò dispersi* (1). E in altro luogo: Tempo verrà che Rabbath, capitale degli Ammoniti, *sarà un mucchio di sassi, e le sue figlie saran date alle fiamme, e Israele sarà signore di quelli che lo signoreggiavano* (2). Finalmente promette che *i figliuoli di Giuda si uniranno insieme pel ritorno, e si affretteranno piangendo, e cercheranno il Signore Dio loro . . .* Che *ricondurrà Israele all'antica sua stanza, e pascolerà sul Carmelo, e in Basan; e i colli di Ephraim e di Galaad sazieranno le loro brame . . . .* Che allora *si farà ricerca dell'iniquità d'Israele, e questa più non sarà; e del peccato di Giuda, e questo non troverassi; perchè* il Signore *agli avanzi di lui farà misericordia* (3).

Il Signore parlando per bocca di Zaccaria, descrive nella foggia la più pomposa il ritorno di Giuda e d'Ephraim, e il ristabilimento di Gerosolima. *Perocchè io ho fatto di Giuda come di un arco teso per mio servigio; ed arco teso per me egli è Ephraim* (4) . . . *Io farò forte la casa di Giuda, e salverò la casa di Giuseppe, e farolli tornare, e avrò pietà di essi; e saranno com' erano prima che li rigettassi . . . Li ricondurrò dalla terra d'Egitto, e dalla Siria li ragunerò*, ec. (5).

Tobia (6), che può considerarsi come un profeta suscitato da Dio nella schiavitù d'Israele, attesta che tutti gli schiavi ritorneranno, e saranno ricolmati delle divine benedizioni: *Quoniam omnes benedicentur, et congregabuntur ad Dominum.* E nel capo che segue, dice al giovinetto Tobia, suo figlio: *Non cade per terra la parola del Signore; e i nostri fratelli, che sono dispersi*

tatus manu Domini Dei mei, quæ erat in me, congregavi de Israel principes qui ascenderent mecum. Et ibid. ℣. 7. *Et ascenderunt de filiis Israel, et de filiis sacerdotum, et de filiis levitarum, etc. Et cap.* VIII. ℣. 17. *Et misit ad Eddo, qui est primus in Chasphiæ loco . . . . ut adducerent nobis ministros domus Dei nostri, etc.*

(1) *Jerem.* XVI. 14. — (2) *Id.* XLIX. 2. — (3) *Id.* L. 4. 19. 20. — (4) *Zach.* IX. 13. — (5) *Id.* X. 6. 8. — (6) *Tob.* XIII. 12. 17.

fuori della terra d' Israele, vi ritorneranno (1). Azaria, figlio d' Obed, profeta del Signore, parlando ad Asa, re di Giuda, e a tutto il suo esercito, dice loro: ***Molto tempo passerà Israele senza il vero Dio, e senza sacerdote, e senza dottore, e senza legge. E quando nelle angustie loro si rivolgeranno al Signore Dio loro e lo cercheranno, lo troveranno*** (2).

Michea, dopo aver predetto la cattività delle dieci tribù, annunziane loro in questi termini il ritorno: ***Io ti radunerò tutto insieme, o Giacobbe; rimetterò insieme le reliquie d' Israele, le porrò come in un ovile, come in un brano di pecore; nell' ovile la moltitudine della gente cagionerà del tumulto. Imperocchè andrà innanzi a loro colui che apre la strada: sforzeranno la porta e la passeranno, ed entreranno dentro; e il loro re passerà davanti a loro, e il Signore alla testa di essi*** (3).

Vestigi della letterale esecuzione di queste promesse.

Quando adunque si eccettui la venuta del Messia e del suo regno, al quale oggetto tutti gli altri si riferiscono, sarebbe malagevole di trovare nel Testamento antico avvenimento alcuno più particolarizzato ed espresso in più distinta e chiara maniera, quanto il ritorno delle dieci tribù. Ma non basta d' aver riferite le profezie che ne promettono il ritorno, se non se ne dà a divedere l' istorica e letterale esecuzione. Potrebbe replicarsi che tali predizioni erano condizionate, e che le dieci tribù per le loro ribalderie posero insuperabili ostacoli al loro perfetto adempimento, e che fuvvi soltanto un picciol numero di perfetti Israeliti di quelle tribù che goderono la bella sorte delle promesse state lor fatte dai profeti, non essendosene le altre rendute degne; che finalmente l' effetto delle predizioni non si vedrà compiuto secondo la lettera e in tutta la sua pienezza, se non alla fine de' secoli, allora quando le nazioni, essendo entrate nella Chiesa, Dio v' introdurrà Israele, e leverà la cortina che copre loro la verità, e alzerà il velo che ad essi gli occhi ne chiude. Noi siamo lontanissimi dal negare che Israele non debba un giorno tornare a Dio, e *riconoscere quel medesimo ch' egli trafisse;* ma sosteniamo che si vide una figura di questo avvenimento nel reale

(1) *Tob.* XIV. 6. — (2) 2 *Par.* XV. 1 *et seqq.* — (3) *Mich.* II. 12. *Divident* (hebr. *dirumpent*), *et transibunt portam, et ingredientur* (hebr. *egredientur*) *per eam.*

ritorno e nella effettiva liberazione delle dieci tribù, avanti la venuta del Redentore. Questo appunto è ciò che ci accingiamo a dimostrare.

Non parliamo già qui di quel numero d'Israeliti che, dopo lo scisma di Geroboamo, si separarono dal suo partito, e si unirono a Roboamo, re di Giuda, e alle due tribù ch' eransi mantenute fedeli al Signore (1); s' accorda ch' esse s' incorporarono con queste tribù, che furono a parte della loro buona e mala sorte, e che essendo state condotte con esse loro cattive, furono altresì poste insieme da Ciro in libertà. È noto ancora che dopo la distruzione del regno di Samaria ve ne furono parecchi che tornarono a Giuda (2), ed altri che fecero dimora nel lor paese confusi con i Cuthei, e gli altri popoli che erano venuti dai paesi oltre l' Eufrate (3).

Ma noi sosteniamo che ciò non basta per adempire le espressioni de' profeti; che quand' anche fosse vero che un piccol numero d' Ephraim, di Manasse, d' Aser, e delle altre tribù, si fosse unito a Giuda e a Beniamin nel ritorno da Babilonia, le predizioni da noi riferite rimarrebbero tuttavia da adempiersi nel letterale lor senso, e che non potrebbesene sperare la perfetta esecuzione se non alla fine del mondo, nell' intera conversione degli Ebrei. Noi pretendiamo qualche cosa di più, e vogliam far vedere che la più gran parte delle dodici tribù abitò la Terra Promessa dopo il babilonese servaggio.

I libri d'Esdra e de' Paralipomeni, e quelli de' Maccabei, che sono i soli monumenti canonici che possiamo consultare intorno al tempo successivo alla servitù di Babilonia, ci somministrano molte buone prove di quanto ci siamo avanzati a dire. Leggesi nei Paralipomeni (4) il ruolo di quei d' Ephraim e di Manasse che al ritorno dalla cattività si stabilirono in Gerosolima, con quei di Giuda e di Beniamin. Esdra, nel catalogo di quei che rivennero con Zorobabele, mette coloro che ritornarono d'Elam (5) e di Meghis (6), che sono città o provincie di Persia. Conoscesi il paese d'Elam; il nome di Megabise è noto nella storia persiana. Altri ve ne sono che rivennero da Thelmela (7), da Thelharsa,

(1) *Vide* 2 *Par.* XI. 13-17, *et* XV. 9. — (2) 2 *Par.* XXX. 5. 11. *Vide et* XXXIV. 6. — (3) 4 *Reg.* XVII. 24. — (4) 1 *Par.* IX. 3. 4. — (5) 1 *Esdr.* II. 7. 31. — (6) *Ibid.* ℣. 30. — (7) *Ibid.* ℣. 59.

che giudichiamo essere verso la Cappadocia; altri d'*Aden* e d'*Emer*, forse dalla provincia d'Eden e dell'Armenia. Mandò Esdra agl'Israeliti che soggiornavano verso i monti Caspii, per invitarli a ritornare con lui (1). Tutti cotesti luoghi non erano di quelli ove le tribù di Giuda e di Beniamin erano state condotte; ma sono compresi nelle provincie ove furono relegati quei delle dieci tribù, come può vedersi ponendo Esdra in confronto col quarto libro dei Re (2).

Allorchè si fece la rivista di quei ch'erano ritornati dalla schiavitù, non si pretese già che mostrassero che discendevano da Giuda o da Beniamin, ma solamente che facessero vedere ch'erano dell'israelitico sangue: *Utrum ex Israel essent* (3). Conchiude in fine Esdra il suo catalogo con queste parole: *E di tutto quanto Israele tornò ciascuno alla sua città* (4). E quando fu celebrata la dedicazione del tempio, dopo il ritorno dal servaggio, si sacrificarono dodici capretti come ostia di propiziazione per tutta la casa d'Israele, giusta il numero delle tribù (5); e quando Esdra giunse da Babilonia, si sacrificarono similmente dodici vitelli in olocausto per tutte le tribù.

Per qual ragione dodici capretti e dodici vitelli, se tutte le dodici tribù non trovavansi nel paese, e se ne stavano dieci intere di là dall'Eufrate? I leviti confessavano i peccati delle dieci tribù sotto Nehemia (6). Sotto i Maccabei era tutto quel paese pieno d'Ebrei e d'Israeliti: la Galilea, la Fenicia, la Giudea e le montagne di Galaad (7). Giuda Maccabeo e i suoi fratelli vennero al lor soccorso, e li difesero dall'oppressione dei loro nemici. Quando si volle fare la famosa versione dei Settanta, si elessero sei uomini di ciascheduna tribù, che furono mandati in Egitto a fine di travagliarvi (8). Vien parlato in s. Matteo delle tribù di Zabulon e di Nephthali, che videro la luce portata loro dal Salvatore mercè di sua predicazione (9). E s. Paolo (10), nell'aringa che profferì davanti Agrippa, dichiara che viene accusato *per la speranza*

(1) 1 *Esdr.* VIII. 17. — (2) 4 *Reg.* XVII. 6. — (3) 1 *Esdr.* II. 59. — (4) 1 *Esdr.* II. 70. *Universusque Israel in civitatibus suis.* — (5) 1 *Esdr.* VI. 16. 17, et VIII. 35. — (6) 2 *Esdr.* IX. 5. 38. — (7) *Vide* 1 *Mach.* V. 9. 15 etc. — (8) *Vide Aristeæ Hist.*, et *Joseph. Antiq.* l. XII, c. 2. — (9) *Matth.* IV. 15. 16. — (10) *Act.* XXVI. 7.

della felicità a cui sperano giungere le dodici tribù d'Israele, e per cui servono giorno e notte l'Altissimo.

In qual tempo può fissarsi il ritorno delle dieci tribù.

Ma in qual tempo avvenne il ritorno delle dieci tribù? Credesi comunemente che la licenza conceduta da Ciro alla tribù di Giuda di ritornare nella Palestina, fosse a lei sola ristretta, e che per essa fosse una prerogativa singolare e un effetto miracoloso della protezione di Dio sopra il suo popolo. Noi riconosciamo di buona voglia tal protezione e provvidenza, sempre intenta alla salvezza degli Ebrei; ma siam persuasi che Ciro concedette nel tempo stesso, o quasi nel medesimo tempo, a tutti gli schiavi fatti da Nubuchodonosor di ritornarsene nelle lor terre. I Moabiti, gli Ammoniti, gli Egiziani, i Fenicii, e gli altri ch' erano stati trasferiti da quel principe in terre straniere, ebbero al par degli Ebrei la libertà di ripatriare. E altrove ne abbiamo esposte le prove (1).

Sicchè, nel tempo medesimo che le tribù di Giuda e di Beniamin giunsero da Babilonia in Giudea, poterono portarvisi ancora gl' Israeliti delle altre tribù, delle quali la Scrittura non ci ha conservate le particolarità. La cronaca dei Samaritani asserisce (2) che l' anno trentesimoquinto del pontificato di Abdelo rivennero gl' Israeliti dalla servitù colla permissione del re Sauredio, in numero di trecentomila, con le loro famiglie, sotto la condotta di Ado, figlio di Simone. Questo numero è verisimilmente molto lontano dal vero, ed il racconto potrebbe ben essere non troppo fedele. Sauredio è probabilmente *Assaradon*, o forse anche Dario. Ma passiamo quest' autorità, e diamole solamente quella credenza che merita. Siccome le tribù di Giuda, di Beniamin e di Levi non fecero ritorno che a schiere, e a pochi per volta, e ne restò ancora gran parte nella Caldea, anche dopo il regno di Dario, figlio d' Istaspe, e d'Artaserse Longimano, che erano stati tanto favorevoli alla nazione; così le dieci tribù ritornarono a bell' agio, e d' una maniera assai impercettibile, talchè la storia non ne avrà notato esattamente il tempo e le particolarità.

Lo storico Giuseppe avverte (3) che Alessandro il Gran-

(1) Ved. la *Storia compendiata dei popoli vicini agli Ebrei*, vol. IV *Dissert.*, pag. 598. — (2) *Chronich. Samarit. sub anno* 3905. — (3) *Joseph. contra Appion. l.* 1. Εως αὐτοῖς συγγνοῦτα τὸν βασιλέα δοῦναι

de, avendo impreso di riunovare il tempio di Belo, ch' era in Babilonia, impiegò in quell' opera i suoi soldati e un gran numero di popoli. Gli Ebrei furono i soli che non poterono risolversi a darvi mano, non essendo loro lecito d' adorar gli idoli, nè di contribuire al lor culto. Il monarca, altamente sdegnato, fe' provar loro rigidissimi trattamenti; ma finalmente, essendo divenuto più favorevole verso i medesimi, li lasciò stare in riposo, anzi concedette loro di ritornarsene nel lor paese: dov' essendo giunti, demolirono i tempii e gli altari che ivi trovarono. Racconta lo stesso storico (1) che dopo la presa di Tiro, essendo andato Alessandro a Gerusalemme, fece mille favori a tutta la giudaica nazione, promettendo loro in particolare, di concedere agli Ebrei che avessero abitato in Babilonia e nella Media, la libertà di vivere secondo le loro leggi: la qual promessa mandò indubitatamente ad effetto, quando si fu impadronito di quegli Stati dopo la menzionata vittoria riportata contro Dario. E non può limitarsi questa grazia ai soli Giudei, atteso ch' egli promisela tanto a quelli che dimoravano in Babilonia, quanto a coloro ch' erano stati trasferiti nella Media (2), i quali altri non erano che gl' Israeliti delle dieci tribù.

Dopo Alessandro Magno andò ognora più popolandosi la Giudea non solo dagl' Israeliti e dai Giudei che rivenivano di là dall' Eufrate, ma ancora da quei che vi si rendevano dalle altre parti del mondo dov' erano stati dispersi, e donde avea promesso il Signore per bocca dei suoi profeti di farli ritornare. C' informa Giuseppe (3) che Tolomeo Filadelfo, re d' Egitto, avendo fatto tradurre dall' ebreo in greco la legge degli Ebrei, riscattò ventimila Ebrei che gemevano schiavi in Egitto, e rimandolli liberi nella Giudea; nè contentossi di liberare dalla servitù coloro ch' erano stati presi nell' ultima guerra de' re d' Egitto contro la Siria; vi comprese ancora tutti quei

τὴν ἄδειαν τῶν γε μὲν εἰς τὴν χώραν, φησὶ, πρὸς αὐτοὺς ἀφικνουμένων, καὶ νεὼς, καὶ βωμοὺς κατασκευασάντων, ἅπαντα ταῦτα κατέσκαπτον.

(1) *Joseph. Ant. l.* XI, *cap. ult.* Παρακαλεσάντων δὲ αὐτῶν ἵνα καὶ τοὺς ἐν Βαβυλῶνι καὶ Μηδίᾳ Ἰουδαίους τοῖς ἰδίοις ἐπιτρέψῃ νόμοις χρήσασθαι, ἀμένως ὑπέσχετο ποιήσειν ἅπερ ἀξιοῦσι. — (2) 4 *Reg.* XVII. 6; XVIII. 11. *Collocavit eos in civitatibus Medorum.* — (3) *Joseph. Antiq. lib.* XII, *cap.* 2.

che in qualunque maniera erano stati antecedentemente venduti o fatti schiavi.

Difensori dell'opinione ora stabilita.

In ultimo, benchè il sentimento che abbiam procurato di avvalorare in questa dissertazione sembri assai singolare e molto lontano dall' opinione della maggior parte de' comentatori, ha però illustri difensori e tra i Padri e tra gli interpreti. Teodoreto (1) ha in più occasioni dimostrato essere persuasissimo del ritorno d'una gran parte delle dieci tribù con quelle di Giuda e di Beniamin; e che dopo la schiavitù, le dieci tribù confuse con Giuda avevan formato un medesimo popolo. Sanzio, Cornelio a Lapide (2), Grozio (3) e altri diversi s'accostano non poco a questa opinione. S. Cirillo Alessandrino la tiene manifestamente in più d'un luogo (4), come pure Teodoreto e Teofilato sopra il terzo capitolo d' Osea.

(1) *Theodoret. in Ezech.* IV. 6, *et in Jerem.* L. 4. — (2) *Sanct. et Cornel. in Jerem.* III. 18, *et* XXXI. 9; *in Ezech.* IV. 6, *et in Osee* I. 11. *Zach.* VIII. — (3) *Grot. in Ezech. cap.* XVI. 53. — (4) *Cyrill. Al. in Osee* I. 11, *et in eumdem*, c. XI, *et in Prologo Zachariæ.*

―――――

DISSERTAZIONE

SOPRA

GOG E MAGOG

DI CUI SI PARLA IN EZECHIELE, CAPI XXXVIII E XXXIX. (*)

―――

Divisione di questa dissertazione.

Gli interpreti sono assai discordi sulla profezia di Ezechiele intorno a Gog e Magog. Gli uni pretendono che questa profezia abbia avuto, se non il suo intero compimento, almeno un primo adempimento prima di Gesù Cristo. Gli altri sostengono che essa non ebbe il suo compimento che dopo Gesù Cristo, o piuttosto che non sarà pienamente adempita che alla fine dei secoli. Il p. Calmet si mette dalla parte di coloro i quali pretendono che essa abbia avuto per lo meno un primo compimento innanzi Gesù Cristo; ma poco soddisfatto del sistema di coloro che sostengono questa prima opinione, propone un novello sistema. Quelli che prima di lui credevano di trovare nei secoli che hanno preceduto Gesù Cristo un primo compimento della profezia di Ezechiele contro Gog, pretendevano che sotto questo nome il profeta designasse Antioco Epifane. Il p. Calmet confuta quest' opinione, e pretende che sotto il nome di *Gog* il profeta indichi Cambise. L'abate di Vence combatte queste due opinioni, e si mette dal lato di coloro che rimandano alla fine dei secoli il compimento della profezia d' Ezechiele contro Gog.

Converremo di buon grado coll' abate di Vence, che la relazione che si trova tra le profezie di Ezechiele e di s. Giovanni intorno a Gog e Magog, dà luogo bastantemente a credere che queste due profezie abbiano lo stesso oggetto; e che non dovendo quella di s. Giovanni

(*) Questa dissertazione appartiene all' editore Rondet.

avere, come sembra, il compimento che alla fine dei secoli, non sarà altresì che alla fine dei secoli che pienamente si avvererà quella di Ezechiele. Ma è forse assolutamente falso che la profezia di Ezechiele abbia avuto un primiero compimento innanzi a Gesù Cristo? È assolutamente falso che Gog possa indicar Cambise? Per mettere il lettore in istato di giudicare di questa doppia questione, uniremo qui, 1.° la dissertazione stessa del p. Calmet; 2.° la confutazione di questa dissertazione fatta dall' abate di Vence; 3.° alcune riflessioni su questi due scritti.

Il sentimento del p. Calmet fu attaccato anche dall'autore della *Spiegazione delle principali profezie di Geremia, di Ezechiele e di Daniele* (l' abate Joubert), e dal p. Houbigant nelle sue note del testo ebraico di questa profezia. L' abate Joubert non si contenta di dire esser certo che questa profezia ha relazione ad un tempo futuro per riguardo a noi; ma pretende che gli sforzi degli interpreti per iscoprirne il compimento nei secoli passati sieno all' intutto inutili. Egli imprende a mostrare contro il p. Calmet, che questa profezia non si riferisce al tempo di Cambise; e contro Grozio, che essa non può convenire al tempo di Antioco Epifane. Va ancora più oltre; e non solo pretende che questa profezia riguardi il tempo del futuro ritorno de' Giudei a Gesù Cristo, ma afferma che anche sotto questo punto di vista essa ha per oggetto avvenimenti diversi da quelli di cui parla s. Giovanni nel capo XX dell' Apocalisse, ove ricompaiono i nomi di *Gog* e di *Magog*. Il p. Houbigant sostiene contro il p. Calmet, che Cambise non è l'oggetto di questa profezia; ma suppone verso quel tempo, cioè prima del ristabilimento delle mura di Gerusalemme, un' irruzione degli Sciti, designata da quella di Gog, principe di Magog; e del resto pretende che le promesse, le quali terminano questa profezia, riguardino il futuro ritorno de' Giudei non solamente a Gesù Cristo ed alla sua Chiesa, ma anche nella loro propria terra; e non parla nè punto nè poco della profezia di s. Giovanni. L' abate Joubert ed il p. Houbigant si uniscono adunque all' abate di Vence per sostenere contro il p. Calmet, che Cambise non è l' oggetto di questa profezia. Preghiamo il lettore

di ponderar gli argomenti del p. Calmet e le obbiezioni dell' abate di Vence, e di esaminare le riflessioni che vi aggiungeremo. Rispondendo all' abate di Vence, risponderemo anche ai due dotti personaggi che si sono a lui congiunti contro il p. Calmet.

PARTE PRIMA

Dissertazione del p. Calmet sulla profezia d' Ezechiele contro Gog e Magog.

Oscurità delle profezie concernenti Gog e Magog. Diversi sistemi formati per tentare di rischiararle.

I nomi di *Gog* e *Magog* sono cogniti non solo nelle Scritture dell'Antico Testamento, ma in quelle ancora del Nuovo. Ezechiele nelle sue profezie, e s. Giovanni nell'Apocalisse (1) ne hanno parlato, ma in una maniera talmente oscura, che i più degli interpreti sono stati astretti a confessare essere un enigma fin qui inesplicabile. Per tentar di trovarne lo scioglimento, formarono varii sistemi. Credettero gli uni che sotto l' idea delle guerre di Gog e di Magog stessero involte o le persecuzioni di Antioco Epifane contro agli Ebrei, o quelle de' persecutori pagani contro la Chiesa cristiana, o le scorrerie dei Goti e degli altri Barbari nell' impero romano, o le devastazioni de' Turchi nell'Asia e nell' Europa, o infine le estreme persecuzioni che contro la Chiesa dee suscitare l'Anticristo. Senza mancar di rispetto verso i difensori di questi sentimenti diversi, crediamo di poter dire non esservene pur uno che non soffra grandissime difficoltà, e che quei medesimi che sembrano i meglio fondati, contengano incompatibilità da non potersi conciliare colle parole del profeta.

Obbiezioni contro tutti questi diversi sistemi circa la profezia di Ezechiele.

Gli Ebrei, e tra i Cristiani quelli che deferiscono alle loro spiegazioni, sostengono che Gog significhi le varie nazioni degli Sciti che abitano di là dal monte Caucaso e delle Paludi Meotidi, stendendosi lungo il mar Caspio sino alle Indie; le quali, a istigazion del demonio, debbono venire accompagnate da una gran moltitudine d' altri popoli dopo il regno di mille anni a dichiarare la guerra ai santi (2). Questo sentimento, quanto alla sua

(1) *Apocal.* xx. 7 — (2) *Hieron. in Ezech.* XXXVIII. 1, *col.* 965. *Judaei, et nostri judaizantes putant Gog gentes esse Scythicas immanes et innumerabiles... et has post mille annorum regnum esse a diabolo*

prima parte, non contiene cosa della quale non possiamo convenire cogli antichi, che presero Gog per gli Sciti; ed è ciò che è paruto fin qui il più verisimile. Giuseppe[1], Teodoreto[2], s. Eucherio, Beda e diversi altri interpreti scrivendo sopra la Genesi[3], crederono di non dover collocare Gog in altra parte che nella Scizia o nella Gran Tartaria; ma in ordine al preteso regno di mille anni, dopo i quali ci vengono minacciate le guerre di Gog e di Magog, è una favola che lasciasi agli Ebrei e agli antichi Millenarii; e non s' ha notizia che presentemente siavi alcuno che ardisca assumerne la difesa.

Quei che presero l'Anticristo per Gog[4], e che aspettano l' adempimento della profezia d' Ezechiele e di quella di s. Giovanni, alla fine del mondo, hanno sopra degli altri il vantaggio, che non può rifiutarsi la loro opinione, mostrando la incompatibilità delle profezie cogli avvenimenti; stantechè le particolarità dei successi giacciono, rispetto a noi, in una totale oscurità: quindi non altra ragione ci si allega, se non che non si è ancora veduto sin qui cosa che abbia esattamente compiuta l' idea del profeta; onde conchiudono che fa d' uopo rimettere la cognizione dell' adempimento profetico alla fine del mondo.

Ma il partito il qual vuole che Gog in Ezechiele denoti Antioco Epifane, o i Romani, o i Goti, o pure i Turchi, non si contenterà di questa prova; e pretenderà mostrare il letterale adempimento della predizione, o avanti, o dopo Gesù Cristo, ma prima del regno dell'Anticristo; benchè non neghi che le violenze di essi popoli contro agli Ebrei, o contro la Chiesa, non rappresentino fedelmente quelle che l'Anticristo deve esercitare un giorno contro ai fedeli, che s. Giovanni sembra avere avuto per oggetto nell'Apocalisse.

Esercitarono i Romani[5] le loro persecuzioni contro la Sinagoga e contro la Chiesa, ma con assai diverso successo; essendo stati gli Ebrei sì fattamente atterrati ed abbattuti, che non poterono mai più riaversi dalla

commovendas, quæ veniant in terram Israel, ut pugnent contra sanctos, multis secum gentibus congregatis.

(1) *Joseph. Antiq. lib.* I, c. 6. — (2) *Theodor. hic.* — (3) Vedi il comentario del Calmet sulla Genesi x. 2. — (4) *Vide Lyran., Burg., Maldon., Vatab., Clar. hic Riberam in Apocal.* xx, n. 36 *etc.* — (5) *Vide Euseb. Demonst. Evangel. lib.* IX.

loro caduta; e la Chiesa cristiana al contrario, retta da una virtù superiore e divina, divenne alla fine padrona de' suoi persecutori, e madre de' suoi nemici. I Goti[1] e gli altri popoli settentrionali sparsero per l' addietro il terrore nella Chiesa, e nell' impero romano lo sbigottimento. Ma allorchè trattasi di seguire a passo a passo i termini della profezia di cui ragioniamo, e di farne l' applicazione letterale ai mali da que' popoli cagionati, e a quelli sofferti in diversi luoghi dell' Europa e dell'Asia, ci troviamo imbarazzati, e convien far ricorso a sforzati espedienti per uscire d' intrico.

Il sistema che sembra il meglio continuato e più agevole a sostenersi, è quello che spiega la profezia d' Ezechiele delle persecuzioni d'Antioco Epifane[2]. Ma vi si notano quattro grandi difficoltà. La prima, che Gog rimase ferito e morì nelle montagne della Giudea[3]. La seconda, che fu sepolto all' oriente del mare[4], e nella terra d' Israele[5]. La terza, che il suo esercito dopo la sua morte restò interamente disfatto, e che i suoi soldati rivoltarono contro a loro stessi le armi[6]. La quarta, che in fine gl' Israeliti raccolsero le loro spoglie, e abbruciarono per più anni l' armi loro[7]. Può aggiugnervisi la quinta ragione della incompatibilità; ed è, che Gog non fece che minacciare ed avere in animo di saccheggiare e devastare la terra d' Israele[8], senza mai venirne all' atto.

Antioco all' opposto saccheggiò il tempio, e commise in quel paese le più barbare crudeltà. È noto dalla storia che questo principe morì a Tabe nella Persia, e di là dall' Eufrate[9]. Morto che fu, Filippo, suo fratello di latte, a cui aveva affidata la tutela del suo figlio Eupatore e il governo del regno[10], essendosi posto alla testa delle sue soldatesche, ritornò nella Siria per mettersi in possesso della reggenza, usurpata a sua esclusione da Lisia[11]. La morte di Antioco Epifane recò poco o nulla di cangiamento al pessimo stato in cui tro-

(1) *Ambr. l.* II *de fide. Isidor. l.* XIV, *c.* 2. *Orig.* — (2) *Sanct. Perer. Cornel. Polan. Hulsi.* — (3) *Ezech.* XXXVIII. 21. 22, *et* XXXIX. 4. 5. — (4) *Id.* XXXIX. 11. — (5) *Ibid.* ℣℣. 14-16. — (6) *Id.* XXXVIII. 21. 22. — (7) *Id.* XXXIX. 9. 10. — (8) *Id.* XXXVIII. 11-13. — (9) *Polyb. l.* 31, *in excerptis Vales.* Ἐν Τάβαις τῆς Περσίδος ἐξέλιπε τὸν βίον. — (10) 1 *Mach.* VI. 14. 15. — (11) *Ibid.* ℣℣. 55. 56.

vavansi le cose degli Ebrei; stantechè Eupatore, suo figlio, e Lisia, di lui governatore, continuarono ad opprimerli e far loro la guerra. L' armata d'Antioco Epifane non soffrì alla sua morte alcuna perdita, e gl' Israeliti non ebbero mai profitto delle sue spoglie.

So benissimo che spiegasi tutto questo delle vittorie che Giuda Maccabeo e i suoi fratelli riportarono in varie occasioni sopra gli eserciti dei re Sirii; ma Ezechiele determina l' avvenimento di cui ragiona, ad una sola azione, nella quale Gog si trovò in persona, e vi perì colle sue squadre, senza accorgersi che gli fosse fatto fronte da verun capo nè da alcuna armata dal canto degl' Israeliti. La sua rotta fu un colpo straordinario del cielo, senza che mano d' uomini v' avesse parte. Dio fece sì che quel grand' esercito, composto di tanti popoli diversi, si distruggesse da se medesimo nella confusione d' una fuga e d' un impensato sbigottimento. Or niente di simile scorgesi nella morte d'Antioco, che probabilmente venne sepolto in Antiochia entro la tomba de' suoi antenati; perciocchè Filippo, da esso nomato prima di morire reggente del regno, fatto imbalsamare il di lui cadavere, lo trasportò con sè, come racconta l' autore del secondo libro de' Maccabei (1).

Nuovo sistema concernente il senso letterale della profezia di Ezechiele. Il principe da lui divisato sotto il nome di Gog è verisimilmente Cambise. I principali caratteri del principe divisato sotto il nome di Gog convengono a Cambise.

Ma non basta d' aver mostrato il debole degli ordinarii sistemi, conviene far saggio di formarne uno che sia istorico, che appaghi, e che corrisponda pienamente all' idea espostaci dal profeta, della guerra e della sconfitta di Gog. Noi cerchiamo un principe potente, che venga dalle parti settentrionali con numeroso esercito (2), che abbia nella sua armata tutti i seguenti diversissimi popoli, Magog, Ros, Mosoch, Thubal (3), i Persiani, i Cuseim, Phut (4), Gomer, Thogorma, Seba, Dedan e Tarso (5); un principe fiero, e nemico dell' ebraica nazione, disposto a saccheggiare e mandare in rovina il lor paese, per contentare unicamente la sua avarizia, e l' avidità de' popoli suoi confederati (6); un principe prenunziato dai profeti (7),

(1) 2 *Mach.* IX. 29. — (2) *Ezech.* XXXVIII. 15. *Veniens de loco tuo a lateribus aquilonis tu, et populi multi tecum.* — (3) *Ibid.* ℣. 2. *Pone faciem tuam contra Gog, terram Magog, principem capitis* (hebr. *Ros*) *Mosoch et Thubal.* — (4) *Ibid.* ℣. 5. *Persæ, Æthiopes et Libyes* (hebr. *Paras, Chus et Phut*) *cum eis.* — (5) *Ibid.* ℣℣. 6. 13. — (6) *Ibid.* 7. 10. 11. 12. — (7) *Ibid.* ℣. 17. *Tu ille es, de quo locutus sum in diebus antiquis, in manu servorum meorum prophetarum Israel.*

ferito e ucciso nelle montagne della terra d' Israele[1]; sepolto all' oriente del Mediterraneo[2], il cui esercito resti desolato e distrutto dal fuoco del cielo, i soldati interrati nella Giudea[3], la tomba de' quali è a tutti nota in quel paese[4]; gl' Israeliti arricchiti delle loro spoglie, e occupati soltanto a radunare le ossa loro, ed abbruciarne l' armi per lungo tempo[5]. Ecco molti contrassegni che possono rendere la prefata azione agevole a riconoscersi nella storia.

L' avvenimento non giace sepolto in una sì rimota antichità, che non possa andarsi a disotterrarlo, non potendo essere occorso avanti il ritorno dal servaggio mentre Ezechiele ne parla come d' una cosa futura, e posteriore a questo ritorno: *Nel fine degli anni* del tuo regno *tu anderai in una terra* abitata da una nazione, *che fu liberata dalla spada, che fu tratta di mezzo a molti popoli e radunata ai monti d' Israele* ..... e dove *si abiterà con piena sicurezza* [6]. Esso nè meno accadde dopo i Maccabei; la storia ebraica dopo tal tempo ci è talmente nota, che sarebbe come impossibile che un somiglievole successo non vi fosse narrato, o che non ne venisse osservato, se vi fosse, da tutti quei che la leggessero.

Non resta dunque che il tempo che passò dal ritorno dalla schiavitù sino al tempo de' Maccabei, in cui possa collocarsi ciò che è predetto da Ezechiele. Questo intervallo è troppo oscuro nella storia degli Ebrei, i sacri autori non ci hanno informato che di pochissime cose, e gl' istorici profani non curavano una nazione che non faceva alcuna figura nel mondo, ed era da essi considerata come un picciol pugno di gente senza nome, e ai re persiani soggetta. *Dum Assyrios penes Medosque et Persas Oriens fuit, despectissima pars servientium*, dice Tacito[7]. A Cambise solamente convengono tutti i caratteri che il profeta ha dato al principe che cerchiamo.

Era Cambise un principe fiero, crudele e violento in eccesso. Parla la storia delle sue barbare spietatissime esecuzioni[8]. La sua empietà, le sue stravaganze, la sua avarizia, cognitissime sono da cento testimonianze,

(1) *Ezech.* XXXIX. 3. 4. — (2) *Ibid.* ỷ. 11. — (3) *Ibid.* ỷỷ. 11. 12. 14. 15. — (4) *Ibid.* ỷỷ. 11. 15. 16. — (5) *Ibid.* ỷỷ. 9. 10 *et sequ.* — (6) *Ezech.* XXXVIII. 8. 9. 11. 14. — (7) *Tacit. Histor. l.* V. — (8) Ved.

sparse negli scritti degli antichi. L' ebraica nazione posta in libertà da Ciro, suo padre, provò gli effetti della sua perfida volontà, mediante la rivocazione che fece della licenza stata già lor conceduta di rifabbricare il tempio del Signore. Avea costui dato orecchio ai loro più gran nemici, che tutto avevano impiegato per discreditarli appresso di lui(1). Marciò altresì contro l' Egitto con un formidabile esercito; tutti i popoli testè menzionati erano suoi sudditi, e per conseguenza suoi soldati, che lo seguirono alla guerra, giusta il costume di quei tempi, quando tutti i vassalli d' un principe, tosto che si trovavano in istato di portar l' armi, andavano con esso nelle sue spedizioni. Uscito d' Egitto si portò nella Giudea, e morì in Ecbatana nelle montagne del Carmelo, d' una ferita ch' erasi fatta in montare a cavallo(2). Possono vedersi nel nostro comento le particolarità di questa storia accomodate alle espressioni del profeta, contentandoci ora d' espor qui in succinto ciò che può far riconoscer Cambise per Gog, principe di Magog.

Altre osservazioni le quali servono a provare che il principe divisato sotto il nome di Gog nella profezia di Ezechiele, è Cambise.

1.° Lo stesso posto che la profezia contro Gog occupa nella serie delle profezie d' Ezechiele.

Ezechiele ha molto ben seguito l' ordine dei tempi nella sua profezia; ed ha in qualche maniera disposto la successione degli avvenimenti, predicendo a prima giunta la presa di Gerosolima, poscia la servitù di Babilonia, finalmente la desolazione di Tiro, dell' Egitto e de' popoli convicini agli Ebrei. Egli appresso ragiona della distruzione della monarchia caldea, del ritorno dalla servitù degli Ebrei(3). Allorchè il popolo cominciò a godere il riposo nel suo paese(4), e prima che vi si fosse bene stabilito, e che le città fossero murate, Gog, accompagnato da tutte le sue squadre, venne a turbarli e minacciarli d' una totale rovina; ma la mano di Dio atterrò sì fiero nemico, e ferito nelle montagne d' Israele(5) vi perì insieme con tutto il suo esercito. Dopo così terribile avvenimento che spaventò tutta la terra, promette il Signore di dare a Giacobbe una perfetta libertà, di ricondurlo interamente nel suo paese, e di colmarlo di

Erodoto, Diodoro di Sicilia, e gli annali d' Usserio negli anni del mondo 3479, 3480, 3481.

(1) Vedi 1 *Esdr.* IV. 6. — (2) *Herodot. l.* III. — (3) *Ezech.* XXXVI. XXXVII. — (4) *Ibid.* XXXIII. 8. 9. 11. 14. — (5) *Id.* XXXIX. 2. 3. 4. 11. 12. 14. 15.

tutte le sue benedizioni[1]. Fu allora che Iddio diede a vedere ad Ezechiele il modello del tempio che si doveva rifabbricare, e che in effetto si riedificò tosto che le turbolenze che sopraggiunsero alla morte di Cambise furon sedate[2]. Dario, figlio d'Istaspe, concedette agli Ebrei non solo la conferma degli antichi loro privilegi, ma un aumento di nuove grazie ancora, singolarmente a favore del loro tempio[3].

2.° Perchè Cambise sia divisato sotto il nome di Gog. Carattere di questo principe.

Ma, dirà taluno, Cambise non era Scita, ma Persiano: tra il suo nome e quello di *Gog* e di *Magog* non v'è la minima analogia; anzi dalla storia pare ch'ei non fosse padrone della Scizia, sostenendo alcuni storici che il gran Ciro, suo padre, morì nella guerra contro gli Sciti[4]. Certa cosa poi è che Dario, figlio d'Istaspe, successore di Cambise, volle attaccare e sottomettere que' popoli, e che mai non gli riuscì di venirne a capo[5]. Per qual ragione adunque poteva Ezechiele dare a Cambise il nome di *Gog*?

Facile è la risposta. I Padri[6] e gl'interpreti sono tutti, o quasi tutti, di parere che il nome di *Gog*, in questo luogo, non è il nome proprio d'un uomo, o sia che si spieghi degli Sciti, o d'Antioco Epifane, ovvero de' Romani, o pure dei Goti, o anche de' Turchi, o veramente dell'Anticristo. Il nome di *Gog* si pone come un nome tolto a prestito, come que' nomi che si danno ai personaggi di teatro, e come tante denominazioni misteriose ed enigmatiche nei sacri libri, ne' profeti, e generalmente nello stile degli Orientali. In questa guisa Samaria e Gerusalemme vengono chiamate *Oolla* e *Ooliba*[7]; il tempio, il *Libano*[8]; la città e l'altare, *Ariele*, o il *Leone di Dio*[9]; il re d'Egitto, il *gran Coccodrillo*[10]; il re di Tiro, *Cherubino*[11]; Babilonia, *Chanaan*[12]; gl'Israeliti, *Chananei*[13]. Ragionaci Daniele di quattro gran monarchie sotto l'emblema d'una statua composta

(1) *Ezech.* XXXIX. 26 *et seqq.* — (2) Vedi i capi XL. XLI. XLII e seg. — (3) *Esdr.* VI. 1 *et seqq.* — (4) *Vide Justin. l.* I. *Herodot. l.* I, c. 204. *Valer. Max. l.* IX, c. 10. — (5) *Herodot. l.* IV, cc. 83. 85. 86 *et seqq.* — (6) Vedi *Aug. lib.* XX. *de Civit.* c. II. *Primas. in Apocal.* c. 20. *Haymonem, Bedam, Ausbert alios plures in Apocal. et in hunc loc.* — (7) *Ezech.* XXIII. 4. — (8) *Id.* XVII. 3, *et Hab.* II. 17. *Zach.* XI. 1. — (9) *Isai.* XXIX. 1. 27, *et Ezech.* XLIII. 15. 16. — (10) *Ezech.* XXIX. 3. — (11) *Id.* XXVIII. 14. — (12) *Id.* XVII. 4. — (13) *Id.* XVI. 3. *Osee* XII. 7. *Dan.* XIII. 56.

di quattro metalli, sotto l' idea di quattro bestie, e d'Alessandro Magno, sotto la figura d' un caprone; dell' ultimo Dario, sotto l' immagine d' un ariete; del re Antioco Epifane, sotto il nome di *re impudico*. Gesù Cristo, nel Vangelo, disegna Erode col nome di *Volpe*. San Pietro[1] parla di Roma sotto il nome di *Babilonia*. S. Paolo[2] dà a Nerone il nome di *Lione*. S. Giovanni, nell'Apocalisse, mostra i persecutori della Chiesa sotto il nome di *Gog* e di *Magog*. Perchè mai Ezechiele, a cui lo stile enigmatico era anche più famigliare che non agli altri profeti, non avrà egli potuto rappresentare Cambise col nome di *Scita?* E poteva egli divisarlo con un termine che meglio esprimesse le sue qualità, e che più atto fosse a farlo riconoscere?

Erano in tutto l' Oriente cognitissimi gli Sciti, avendovi fatto diverse scorrerie[3] e cagionato mali infiniti. La loro barbarie, la crudeltà, la tirannide erano passate in proverbio[4], per aver lasciato dappertutto i contrassegni della loro violenza, stante la desolazione delle provincie e il saccheggiamento de' tempii più santi. Erano famose tali scorrerie degli Sciti; e gli Ebrei, non meno che gli altri popoli dell'Asia, non erano stati esenti dagli effetti delle lor crudeltà, avendo veduto dare il sacco al tempio d'Ascalona da que' popoli vagabondi[5], che, allettati dalla vaghezza del paese, aveano altresì stabilita una colonia della lor gente a Bethsan nella Giudea.

Rappresentava perfettamente Cambise nelle mostruose sue qualità il genio e il carattere degli Sciti. Esercitò costui nell' Egitto inumanità non più udite; nè contento di perseguitare i vivi, andò a cercare anche i morti entro ai loro sepolcri, facendone trar fuora Amasi, re d' Egitto, suo nemico, per trattarlo nel modo il più insultante[6]. Fece pur anche crudelmente morire la sua sorella, da esso contra le leggi sposata, e 'l suo fratello Smerdi, perchè di lui più magnanimo. Se la prese altresì cogli dèi degli Egiziani, che abbruciò, saccheggiandone i tempii; uccise di sua mano il dio Apis[7]. I suoi

(1) 1 *Petr.* v. 13. — (2) 2 *Timoth.* iv. 17. — (3) *Vide Herodot. l.* 1, *c.* 103, *l.* iv, *c.* 12; *et lib.* vii. 10. — (4) *Vide* 2 *Mach.* iv. 47, *et Coloss.* iii. 11. — (5) *Herodot. l.* 1, *c.* 105. — (6) *Id. l.* iii, *c.* 16. *Herod. in excerpt. Valesii.* — (7) *Vide Herod. a capite* 24 *ad* 28.

amici, i consiglieri, i congiunti non trovarono appo lui sicurezza, facendoli morire senza ragione e senza forma di processo, a guisa d' un furioso e d' un pazzo. Ezechiele poteva mai disegnare un tal principe con un termine che meglio se gli addicesse, quanto quello di *Gog* e di *Scita?* Erano gli Sciti il terror dell' Oriente; Cambise l' orrore e l' abbominazione del genere umano.

3.° Estensione degli Stati di Gog; numero de' suoi soldati; sua venuta dalla parte d' aquilone.

Un altro carattere che ci delinea Cambise sotto il nome di *Gog*, è la sua gran possanza, la vasta dilatazione de' suoi Stati, il numero grandissimo de' suoi soldati, e la sua venuta dalla parte di settentrione. La Scrittura divisa ordinariamente i re persiani e caldei che marciano contro Gerusalemme, contro Babilonia, contro Tiro, per una tempesta, un turbine, un fuoco, un torrente, una spada, procedente dalla parte settentrionale(1). Di colà vennero i Theglathphalasar, i Salmanasar, i Sennacherib, i Nabuchodonosor, i Cambisi. Cambise non fu il solo nè l' ultimo che discendesse da quelle parti dopo Ezechiele; ma egli è bensì il solo dei re di là dall' Eufrate che fosse nemico e persecutore degli Israeliti, e che morisse nel loro paese.

4.° Popoli che compongono l' esercito di Gog.

I popoli che compongono l' esercito di Gog, rappresentano manifestamente un monarca d' Oriente, che regnava sopra la Persia, la Mesopotamia, l'Arabia, o il paese di Chus e di Saba, sopra l'Armenia e le provincie vicine, sopra i Cimerii e una gran parte degli Sciti; un principe alleato con Saba, Dedan e Tarso, e che pur anche aveva dei Greci, o degli abitatori delle isole nel suo esercito(2). Denota *Magog* la Scizia; ma siccome la Scizia è appresso gli antichi d' una grandissima ampiezza, noi crediamo che sia d' uopo ristrignerla qui agli Sciti che abitavano sopra l' istmo tra il mar Caspio e il Ponto-Eusino; e agli altri che soggiornavano di qua, e nelle provincie soggette a Cambise; o veramente che que' popoli erano nell' armata del prefato principe e al suo soldo come truppe straniere; imperocchè è certo che il suo dominio non dilatavasi di là dal menzionato istmo, e che i vasti paesi della Scizia non erano al suo imperio sommessi.

(1) *Isai.* XIV. 31; XLI. 25. *Jerem.* I. 13. 14; XV. 12. *Ezech.* XXVI. 7, *etc.* — (2) *Ezech.* XXXIX. 6.

Ros, Thubal e *Mosoch,* di cui abbiamo diffusamente parlato nel comentario sopra il capo decimo della Genesi[1], e che da noi vengono collocati tra l'Armenia, la Colchide e la Cappadocia, erano popoli famosissimi al tempo d' Ezechiele, mentre gli annovera tra que' che negoziavano a Tiro, conducendovi degli schiavi e portandovi vasi di rame[2]. Marciavano tutti a cavallo armati di corazza, di spada e di scudo[3].

Paras, Chus e *Phut,* altre nazioni che seguivano Cambise, sono i Persiani, gli Arabi chiamati *Chuscim,* o gli Sciti di sopra l'Arasse, e discesi da Chus, padre di Nemrod; e finalmente un popolo d' Egitto nomato *Phut,* sulle frontiere della Tebaide o della Etiopia. Quando Cambise venne in Giudea usciva d' Egitto, ove avea ricresciuto il suo esercito di varii popoli di quel paese, da lui soggiogati.

Gomer, Thogorma, e le altre nazioni settentrionali della medesima armata soggiornavano, per quanto stimiamo, verso le Paludi Meotidi. Questi popoli, o come sudditi di Cambise, o come truppe ausiliarie, erano venuti con esso lui, essendo in quel tempo celebri per il lor valore e commercio. Noi gli scorgiamo con gli altri mercadanti alle fiere di Tiro[4]. Non facciamo che toccare questa materia, e mostrar solamente non esservi cosa in tutta la narrazion del profeta, che non si addica perfettamente ed alla lettera, sì al tempo che al regno di Cambise. Parlossi di ciò più diffusamente nel comento sopra i capi XXXVIII e XXXIX d' Ezechiele.

Saba, Dedan e *Tarso* erano gli alleati del principe memorato, che seguivano come volontarii il suo esercito. *Saba* e *Dedan* sono popoli dell'Arabia; e gl' istorici[5] ci fan sapere che gli Arabi facilitarono a Cambise l' ingresso in Egitto, somministrando al suo esercito l' acqua ne' deserti aridi e sterili che sono tra la Palestina e quel paese, i quali lo rendono poco meno che inaccessibile da quella parte. I Cilicii, divisati per *Tarso,* erano ve-

(1) Il comentario sul capo x della Genesi forma la *Dissertazione sulla divisione dei discendenti di Noè*, vol. I. *Dissert.* p. 517. — (2) *Ezech.* XXVII. 13. — (3) *Id.* XXXVIII. 4. *Vestitos loricis universos, multitudinem magnam hastam* (hebr. *scutum*) *et clypeum arripientium et gladium.* — (4) *Ezech.* XXVII. 14. — (5) *Herodot. l.* III, *c.* 4 *et* 7. 9. 88.

risimilmente sulla flotta di Cambise eo' Fenicii e gli abitanti dell' isole, de' qnali fa menzione Ezechiele. Aeeenna segnatamente Erodoto questa flotta; e qnei di Tarso erano da lnnga pezza in somma stima per la navigazione e pel traffieo.

5.° Vestigi della spedizione di Cambise. L' impresa di Cambise eontro alla Gindea non è distintamente notata nè presso gli antiebi storici profani, nè tampoeo nei libri storiei della Scrittura; ma Erodoto parla lnngamente della sna spedizione eontra l' Egitto, al ritorno della qnale, secondo qnesto storieo (1), morì in Eebatana di Siria, ebe altro non è se non Eebatana del monte Carmelo, di eui Plinio favella (2). Esdra e' informa eome i nemiei degli Ebrei ottennero il loro intento, quando eolle aecuse ebe a lni portarono, vollero impedire di eontinnar la fabbriea del tempio (3); ed Ezechiele cita le profezie ebe avevan predetto le male disposizioni ebe aver dovea il prefato prineipe eontro Israele, e i mali oude avrebbelo afflitto (4). Non ne poteva suecedere uno maggiore a quel popolo miserabile, ritornato poco fa da una lunghissima servitù, quanto d' abbandonarlo in mezzo ai suoi più gran nemiei, senza protezione e senza aiuto; di rivoeare i loro privilegi, di togliere ai medesimi la libertà di riedificare il tempio, e rialzare le mura delle loro città, per difenderle almeno contro de' ladri; tanto appnnto fece Cambise verso gli Ebrei, eome ee ne informa la Scrittura.

Qnanto all' nltima sna impresa eontro ai medesimi, Esdra e Nebemia non l' hanno notata nei loro scritti, o almeno non la osserviamo in quelli ehe di essi ee ne rimangono. Ma ciò avviene perehè essa non ebbe l' effettiva sua esecuzione (5), prevenendo Iddio la pessima volontà di quel principe eolla morte ebe gli mandò, e mediante la perdita delle sue soldatesebe. E quanti grandi avvenimenti sueeednti si sono nella Giudea, de' quali altra notizia non abbiamo ebe per via di profezie somiglianti a quelle d' Ezechiele?

6.° Epilogo delle prove Se trovansi adunqne in Cambise tutti i eontrassegni, ebe a Gog si addicono; se la profezia può essergli ap-

(1) *Herodot. l.* III, e. 64. — (2) *Plin. l.* V, c. 19. *Stephan. in* Ecβάτανα. Εστι καὶ Συρίας πόλις. *Et in* Αγβάτανα Πολίχνιον Συρίας. — (3) I *Esdr.* IV. 5. 6. — (4) *Ezech.* XXXVIII. 17. — (5) *Ibid.* ℣℣. 10. 11. 12. 21. 22.

plicata senza violenza in tutte le sue parti, senza mettere in campo cosa contraria alla storia; se questa ipotesi è la più chiara, la meglio ordinata, e la più conforme alle circostanze delle persone, de' tempi e dei luoghi; se tutti gli altri sistemi finora proposti racchiudono molte maggiori difficoltà; se quegli stessi che sono i più plausibili, peccano nelle parti essenziali; noi giudichiamo che non possa ricusarsi il sistema nostro, e che abbiamo pienamente soddisfatto all' impegno in cui eravamo entrati di dare a vedere che Cambise vien disegnato per Gog nella profezia d' Ezechiele. L' ordine del comento in cui si sviluppa ciascuna parte della predizione, e se ne fa alla storia di questo principe l' applicazione, è altresì un giusto supplemento delle prove qui da noi soltanto di passaggio toccate.

principali di questo sistema.

7.° Antica tradizione degli Ebrei favorevole a questo sistema.

Riferisce Teodoreto (1) un' antica tradizione degli Ebrei, secondo la quale si riteneva che dopo il ritorno dal babilonese servaggio, facessero i lor nemici venire contro di essi un poderoso esercito per iscacciarli da Gerosolima; ma che per un effetto del tutto miracoloso della possanza di Dio, rimasero que' nemici interamente disfatti, senza che gli Ebrei v' avessero parte. Entrata tra loro medesimi la divisione, cominciarono l' un l' altro a trucidarsi, e tutto quel formidabile esercito perì, senza neppure restarvene uno solo; e in vece che la loro venuta recasse danno agli Ebrei, servì ad arricchirli e a renderli formidabili ai loro circostanti. Tale tradizione, per quanto incerta e confusa, non lascia di tramandare qualche raggio della verità del fatto, fra le nuvole onde trovasi involta.

Concordanza di varie profezie che sembrano avere lo stesso oggetto di quella d'Ezechiele contro Gog.

Ci rende avvertiti Ezechiele che quel ch' egli annunzia della guerra di Gog contra Israele, era già stato predetto dagli antichi profeti: *Tu se' dunque colui* (o Gog), *di cui ho parlato ne' giorni antichi per mezzo de' servi miei, i profeti d' Israele, i quali in que' tempi profetizzarono, com' io ti avrei fatto venire contro di loro* (2). In fatti i profeti Joel, Michea ed Isaia che vissero avanti Ezechiele, e Zaccaria che visse dopo di lui e dopo la schiavitù, e l' autore del salmo CXVII, parlano assai chiaramente della rotta di questo nemico

(1) *Theodoret. in Ezech.* XXXVIII, *et in Joel.* II *ad finem*, *et Judith* IV. — (2) *Ezech.* XXXVIII. 17.

d' Israele. A questi si potrebbe forse aggiugnere il profeta Amos. Ecco ciò che dice il Signore per bocca di Joel: *Io farò apparire prodigi in cielo e sopra la terra, sangue, fuoco e turbini di fumo. Il sole si cangerà in tenebre, e la luna in sangue, prima che venga quel giorno grande e orribile del Signore* (1). Soggiugne che il Signore (2) *radunerà tutte le genti e le condurrà nella valle di Josaphat*, nella valle del giudizio, *nella valle dell' eccidio* (3). Volendo con ciò verisimilmente dinotare la valle di Jezrael, o d' Esdrelon, all' oriente del Carmelo, ove l' esercito di Cambise stava accampato, ed ove rimase aconfitto. Aggiugne il profeta che *colà il Signore entrerà in giudizio con quei che dispersero tra le nazioni il suo popolo e la sua eredità, e la sua terra tra di loro divisero; avendo altresì carpito l' oro suo e l' argento, con tutto quel mai di più prezioso che avevano, per riporlo entro il lor tempio* (4). Questo insinua ciò che seguì in Gerosolima, allorchè Nabuchodonosor, o i suoi generali, presa la città, saccheggiarono il tempio, e trasportate le ricchezze a Babilonia, le collocarono nel tempio di Belo (5). Il Signore adunque congregherà tutti i popoli al giudizio nella valle di Josaphat. *Ivi entro sarà, ov' egli farà perire i bravi; fia colà che la falce sarà posta nella messe, e pigiata l' uva a segno, che il torchio ridonderà di vino* (6). Finalmente, (*ivi sarà*) *il luogo della carnificina di que' popoli, la cui malizia è giunta al suo colmo.* Indi il Signore promette di ricolmare co' suoi favori il popolo d' Israele, d' abitare con lui nella sua santa montagna, di spandere la sua benedizione sopra tutto quel paese, e di non permettere che in avvenire sia mai più profanata Gerusalemme, nè che vi metta piede gente straniera. Tutto questo corrisponde a maraviglia a quanto ci dice Ezechiele di quel che occorse dopo la rotta di Gog. Vero è che non esprime Joel nella sua profezia il nome di questo principe; ma i Settanta lessero altra fiata Gog, nel capo VII della profezia d'Amos, versetto 1: *Ecco il bruco,* o la cavalletta, *che viene ad investire il re Gog;* o, *Ecco una cavalletta sopra il re Gog* (7).

(1) *Joel* II. 30. 31, *et* III. 15. 16. — (2) *Id.* III. 2. — (3) *Id.* III. 14. — (4) *Id.* III. 2. 3. 5. 6. — (5) 4 *Reg.* XXV. 13. *Dan.* I. 2; V. 2. 3. — (6) *Joel.* III. 11. 13. 14. — (7) *Amos* VII. 1. *Ecce serotinus*

Michea è pure un altro testimonio che parlò del medesimo avvenimento in ben precisa maniera. Dopo avere annunziata la schiavitù di Giuda, descrive la felicità che dee seguire il ritorno da Babilonia: *Ma adesso* (dice egli) *si sono raunate contro te* (Gerusalemme) *molte genti, le quali dicono: Sia lapidata costei, e i nostri occhi veggano la rovina di Sion. Ma a costoro sono ignoti i disegni del Signore, e non conoscono i suoi consigli, ed ei gli ha ragunati come nell' aia la paglia. Sorgi, figliuola di Sion, e trebbia; perocchè io darò a te corno di ferro e unghie di bronzo, e tu stritolerai molte genti, e offerirai al Signore le loro rapine, e le loro sostanze al Signore di tutta la terra*(1). Si scorrano tutti i tempi che sono passati dal ritorno dal servaggio sino all' ultima totalissima rovina di Gerosolima fatta dalle armi romane, non trovasene alcuno, se non quello di Cambise, al quale possa applicarsi il detto di Michea.

Il capo XLI d' Isaia, ℣℣. 15 e 16, è similissimo a quanto or leggemmo di Michea: *Io ti farò diventare come un carro nuovo da trebbiare i grani, armato di denti di ferro; tu trebbierai e pesterai i monti, e ridurrai in polvere le colline. Tu le scuoterai, e il vento le batterà, e il turbine le spergerà; e tu esulterai nel Signore, ti rallegrerai nel Santo d' Israele.* Lo stesso Isaia, dopo aver predetto la rovina di Babilonia cagionata dai Persiani e da' Medi(2), dice che il Signore giurò d' esterminare l'Assirio nelle montagne della Giudea, di calpestarlo, e di franger quel giogo con che opprimeva il suo popolo. Parla in un altro luogo(3) del terribil castigo del re babilonese, divisato sotto il nome del serpente Leviathan: *In quel giorno il Signore colla sua spada tagliente e grande e forte farà vendetta di Leviathan, grosso serpente; di Leviathan, serpente tortuoso.* Israele sarà liberato, e canterà al Signore cantici di ringraziamento. Tutto il paese posto tra l' Eufrate e il Nilo sarà devastato; e allora ritorneranno gl' Israeliti dall'As-

post tonsionem regis. Hebr. הנה לקש אחר גזי המלך. Sept. Ἰδοὺ βροῦχος εἷς Γὼγ ὁ βασιλεύς. *Edit. Compl.* Εἰς Γὼγ τὸν βασιλέα. Essi han letto nell' ebreo: הנה ילק אחד גוג המלך.

(1) *Mich.* IV. 2. 12. 13. — (2) *Isai.* XIV. 24. 25. — (3) *Id.* XXVII 1. 2. 12. 13.

airia e dall' Egitto. Il salmo CXVII sembra un cantico di rendimento di grazie composto in questa occasione; almeno tale è il sentimento d' Origene (1), di Teodoreto (2) e del venerabile Beda (3).

Zaccaria (4) invita gli Ebrei che stavano ancora in Babilonia, e che non erano per anche ritornati con Esdra e Zorobabel, a rivenirsene; e promette loro che Dio alzerà la mano contra di quelli che gli oppressero, e che i loro nemici che li saccheggiarono, saranno vicendevolmente esposti al sacco, e diverranno la preda di quei medesimi che poco fa devastarono. E altrove: *Gerusalemme sarà tranquilla; e questa sarà la piaga colla quale percuoterà il Signore tutte le genti che han tirata la spada contro Gerusalemme: si struggeranno le carni di ciascheduno mentre ei si starà ritto su' suoi piedi, e marciranno i loro occhi ne' loro forami, e s' infracidirà nelle loro bocche la lingua. In quel giorno sarà da Dio scompiglio grande tra loro, e l' uno stringerà la mano dell' altro, e si attaccherà colla mano alla mano del suo fratello* (5). Queste ultime parole danno a vedere quanto dicemmo, che, morto Cambise, il suo esercito rivolse l' armi contra se stesso, e si distrusse senza che gli Ebrei v' avessero la minima parte (6).

Ezechiele non è dunque il solo che abbia annunciato l' avvenimento che forma l' oggetto letterale e immediato della sua profezia contro Gog. Questo avvenimento sembra essere quello di cui aveva conservata memoria la tradizione degli Ebrei, secondo la testimonianza di Teodoreto. E le qualità di Cambise ci inducono a credere che questo principe è quegli appunto ch' Ezechiele divisa sotto il nome di *Gog*.

(1) *Origenes in catena Corder.* — (2) *Theodoret. in psal.* CXVII. — (3) *Beda in eumdem psalmum.* — (4) *Zach.* II. 7. 8. 9. — (5) *Id.* XIV. 11. 12. 13. — (6) Alle prime edizioni di queste dissertazioni va unito un paragrafo dove il p. Calmet si studia di approfittare del sentimento di coloro che opinano che Cambise è il Nabucodonosor del libro di Giuditta. Ma nella *Dissertazione sopra il tempo della storia di Giuditta* (vol. II. *Dissert.* p. 385) abbiamo fatto osservare che il p. Calmet ha egli stesso confutata radicalmente siffatta opinione nella prefazione del libro di Giuditta. È perciò che noi credemmo di qui ommettere quel paragrafo come totalmente inutile.

SECONDA PARTE.

Confutazione della dissertazione del p. Calmet, scritta dall'abate di Vence.

(Per giudicar meglio del sistema del p. Calmet, l'abate di Vence comincia dal ricordare tutto ciò che Erodoto ci narra intorno alla storia di Cambise; e ne forma un sunto che non verrà qui da noi inserito, potendo ciascuno facilmente richiamare alla memoria ciò che noi ne abbiam detto, parlando dell' impero de' Persiani, nel *Compendio* che abbiamo dato *della storia profana*, per servire d'introduzione alla lettura dei profeti, *art.* v [1]. Dopo aver dato questo sunto della storia di Cambise, l'abate di Vence aggiunge le seguenti riflessioni intorno all' opinione del p. Calmet).

Confutazione della prova tolta dalla estensione degli Stati di Cambise.

Per riguardo a ciò che concerne le provincie sulle quali regnò Cambise, non se ne può trarre alcuna prova per dire che egli sia Gog; giacchè molti fra'suoi successori tennero le stesse provincie, e ve ne furono alcuni che estesero il loro dominio sopra un numero ancor maggiore. L'Assuero di cui parlasi nel libro di Esther, avea sotto il suo impero centoventisette provincie [2], ed è certo che Cambise non ne aveva un sì gran numero. A ciò si aggiunga, che *Magog*, secondo la maggior parte degli interpreti, dinota la gran provincia della Scizia, di cui pare che Cambise non sia mai stato sovrano.

Confutazione della prova tolta dal carattere violento e crudele di questo principe.

Si dice, in secondo luogo, che Cambise rappresentasse perfettamente Gog pel suo carattere violento, crudele e furibondo. Noi diffatti abbiam dimostrato con alcuni passi della sua storia, come questo principe fosse giunto a tale eccesso di follia, da far morire persone per le quali egli avrebbe dovuto avere i maggiori riguardi e la maggiore stima. Ma non è necessario il riscontrare tante note di crudeltà nel principe indicato da Magog; il profeta non ci fa di lui un ritratto sì terribile e sì orrido; ed egli non ce ne incute orrore, se non perchè si dichiarò nemico della santa nazione protetta dal

(1) Vol. IV. *Dissert.*, *p.* 669. — (2) *Esth.* I. 1.

Signore, il quale confuse tutti i suoi disegni. D' altronde vi furono ben altri principi sul trono di Persia e sul trono di Siria, i quali si rendettero esecrabili per la loro crudeltà.

Confutazione della prova tolta dal gran numero delle truppe che seguirono questo principe nella sua spedizione contro l' Egitto.

In terzo luogo, si dice che Cambise condusse in Egitto un prodigioso esercito; il che, affermasi, è molto conveniente ad un principe che viene indicato sotto il nome di *Gog*, il quale doveva essere alla testa di una gran moltitudine, *multitudinem magnam* (1), quasi che tutti i re di Persia non fossero stati capaci di raccogliere siffatti eserciti prodigiosi pel numero, come può vedersi nell' ultimo che fu vinto da Alessandro. Qui si tratterebbe di provare che questo grand' esercito fosse stato raccolto per condurlo nella Terra Santa, e invece ci si parla dell' Egitto. Si potrebbe anche dire che Serse, uno fra i successori di Cambise, fece leva di un esercito prodigioso, e superiore in numero ad ogni altro fin allora veduto, e che quindi egli sia il Gog di cui si parla in Ezechiele, od almeno che gli rassomigli in questo, d' aver messo in piedi un immenso esercito, essendovi taluni che lo fanno ammontare fino a cinque milioni di soldati. Un tal paragone verrebbe giustamente deriso: Serse avea radunato un esercito sì prodigioso per far la guerra ai Greci, Cambise per farla al re d' Egitto; e nel profeta si tratta di un capo che deve muover guerra al popolo di Dio.

Confutazione della prova tolta dal posto che occupa la profezia contro Gog nella serie delle profezie d'Ezechiele.

Ma sembra, si dirà in quarto luogo, che il profeta Ezechiele abbia seguito nella sua profezia l' ordine dei tempi e degli avvenimenti: egli li colloca l' uno dopo l' altro, predicendo prima la presa di Gerusalemme, poscia la desolazione di diversi paesi, come dell' Egitto, di Tiro, del paese dei Moabiti, della terra degli Ammoniti: indi parla della distruzione della monarchia de' Caldei, del ritorno dalla schiavitù, e del ristabilimento dei Giudei: ma essi hanno appena cominciato a ristabilirsi nel loro paese, che un nemico crudele e potente piomba sulla Terra Santa, e sembra doverla tutta divorare: questi è Cambise che viene col pensiero di saccheggiar tutto, e che d' improvviso è da Dio arrestato. Questo è

(1) *Ezech.* XXXVIII. 4.

l' avvenimento che deve conseguitare il ritorno ed il ristabilimento de' Giudei, che appena era cominciato. Perocchè questo nemico diceva: *Andrò contro gente che dorme, e vive senza sospetto: tutti costoro abitano in luoghi non murati, non hanno serrature nè porte*(1). Tutto questo ragionare avrebbe molta verisimiglianza, se si potesse provare che realmente Cambise abbia solo avuto il pensiero di far la guerra a' Giudei, ma di ciò non havvi neppur la minima apparenza. Si legga tutto ciò che Erodoto ci riferisce di questo principe, e si vedrà in altre differenti spedizioni occupato, in modo che non resti alcun luogo per questa. Aggiungasi ancora, che Esdra e Nehemia ci descrissero colle più minute circostanze tutte le difficoltà che incontrarono i Giudei per ristabilirsi in Gerusalemme e nella Giudea: ivi si riferiscono le cose che in apparenza sembrano minutissime, sia che tali difficoltà fossero derivate dai re di Persia, o dai governatori delle provincie, o dai Samaritani: e come poi non avrebbero essi fatta menzione del maggiore ostacolo, e del più terribile castigo, di cui Dio servissi onde umiliare un nemico superbo, che voleva opprimere il suo popolo? Ecco ciò che non si riuscirà mai a persuadere ad uomini ragionevoli.

Confutazione della prova tolta dalla situazione d'Ecbatana, ove, secondo Erodoto, morì Cambise.

Ma bisogna bene, dirà taluno, che Cambise sia venuto nella Palestina, poichè Erodoto narra che volendo montare a cavallo, egli si ferì a caso colla sua spada uscita dal fodero, e che vedendosi ferito mortalmente, richiese il nome della città in cui si trovava, ed avendogli risposto chi gli era presente, che quel luogo chiamavasi *Ecbatana*, egli da ciò conobbe che se ne moriva, perchè, secondo l'oracolo, dovea finire i suoi giorni in un luogo detto *Ecbatana*; il che doveva intendersi, soggiunge Erodoto, non di Ecbatana nella Media, ma di un' altra città dello stesso nome nella Siria: ora quella che da Erodoto vien chiamata *Siria* è la Palestina, che le era prossima, e ne faceva anche parte. Plinio ci dice(2) che sul monte Carmelo eravi una piccola città detta Ecbatana: *Promontorium Carmelum, et in monte oppidum eodem nomine, quondam Ecbatana dictum*. Il geo-

(1) *Ezech.* XXXVIII. 11. — (2) *Plin. l.* V, *c.* 16.

grafo Stefano di Bizanzio pone questa città di Echatana nella Siria: *Est etiam oppidum Syriæ, Ecbatana.* Esichio colloca il monte Carmelo nella Fenicia, ossia nella parte della Fenicia che apparteneva alla Siria. Tutto ciò concorda perfettamente con Erodoto. Trovasi al presente il monte Carmelo nella Galilea, fra Tolemaide che appartiene alla Galilea superiore, e Dora che era nella tribù di Issachar. San Girolamo dice positivamente[1] che il monte Carmelo è nella Galilea: *Carmelus est mons in Galilæa, nemoribus consitus.* Tacito[2] colloca il monte Carmelo tra la Giudea e la Siria: *Est Judæam inter Syriamque Carmelus.* Da tutto questo si conchiude che Cambise sia venuto nella Giudea per eseguirvi, come pare, quella sì colpevole risoluzione di cui parla il profeta Ezechiele[3], per assalire cioè un popolo di nuovo raccolto sui monti d' Israele, in un paese privo di mura e di difesa, contro genti che essendo in pace, si credevano pienamente sicure entro città che non aveano nè cancelli, nè porte, e per arricchirsi di spoglie e caricarsi di bottino: ciò dovea eseguirsi da Gog, secondo la profezia. Ma non si ha che ad esaminare il viaggio di Cambise, per riconoscere tosto che tutto questo non gli può convenire. Allorchè egli giunse ad Ecbatana, non veniva già dall' aquilone, nè dalle parti settentrionali per riguardo alla Giudea; ma veniva dall' Egitto, che è al mezzodì. Nè era suo disegno di piombare sulla Giudea, ma non vi era che di passaggio, avendo in animo di opporsi alle imprese di Smerdi che erasi ribellato contro di lui, e che avea occupato il trono nella città di Susa in Persia. Se uscendo dall' Egitto egli avesse avuto il disegno di fare un' irruzione contro la Giudea, non avrebbe dovuto inoltrarsi fino ad Ecbatana sul monte Carmelo, che è quasi l' estremità della Giudea, opposta all' altra parte che è la più prossima all' Egitto. Egli non vi era che di passaggio, all' uopo di recarsi prestamente a Susa; e sarà dunque credibile che, occupato e colpito dall' impresa temeraria di Smerdi, abbia voluto fermarsi in una piccola città per eseguire il disegno di saccheggiare e depredar la Giudea?

(1) *Hieron. in Isai.* x. — (2) *Tacit. Histor. l.* II, *c.* 78. — (3) *Ezech.* XXXVIII. 8 *et seqq.*

Quelli che sostengouo quest' opinione, confessano che gli storici nulla ci dicono del disegno che aveva Cambise di disastrare tutta la Giudea, e di spogliare gli Israeliti di quel poco che aveano cominciato ad accumulare dopo il loro ritorno dalla schiavitù. Questo disegno, si dice, non era noto agli uomini; ma Dio, che scandaglia i cuori, vide la malvagia volontà di questo principe, e ne impedì l' esecuzione con un tratto del suo sovrano potere. È d' uopo adunque penetrare nei segreti di Dio affine di rischiarare un fatto più antico di duemila anni, ed il cui scioglimento fu ignoto fino ai nostri giorni. Non occorre di abbandonarsi tanto alle congetture; od almeno, quando se ne fanno, bisogna cercare di affermar qualche cosa che sia più ragionevole.

Argomento tolto dal silenzio degli storici.

Al già detto si potrebbe anche aggiungere, che la disfatta di Gog descritta in Ezechiele non conviene affatto a ciò che accadde nella morte di Cambise. Dio dice in Ezechiele, che eserciterà i suoi giudizii su Gog colla peste, col sangue, colle violenti piogge di grosse pietre; ch' egli verserà piogge di fuoco e di zolfo su Gog, e sull' esercito di lui, e su tutti i popoli che lo seguiranno. La punizione di Gog dev' essere così strepitosa, che il Signore castigandolo manifesterà la sua onnipotenza e santità. Dio deve mandare il fuoco sovra Magog e sovra coloro che se ne stanno sicuri, *e da ciò conosceranno le genti,* dice egli, *che io sono il Signore, il Santo d' Israele* (1). Gli abitanti delle città della Giudea ne usciranno per abbruciare ed incenerire le armi, gli scudi, le lance, gli archi, le frecce, i bastoni, le picche di cui servivansi i soldati dell' armata di Gog, li consumeranno col fuoco nello spazio di sette anni, e la casa d' Israele attenderà per sette mesi a seppellire i morti, onde purgarne la terra. Non sono forse queste minacce terribili? Sì, senza dubbio; ma chi potrebbe persuadersi che esse si videro adempiute in ciò che accadde a Cambise mentre trovavasi in Ecbatana? Questo principe volle montare a cavallo, ed essendo la sua spada uscita dal fodero, si vide ferito in un fianco; il male si accrebbe, ed egli ne morì in capo a venti

Argomento tolto dalla diversità che si trova tra la profezia di Ezechiele che risguarda la disfatta di Gog, e ciò che racconta Erodoto per riguardo alla morte di Cambise.

(1) *Ezech.* XXXVIII. 22. 23; XXXIX. 6. 7.

giorni. È questo forse un avvenimento che corrisponda al terrore delle minaccie del Signore? Si crederà forse di liberarsi dallo scioglimento di questa difficoltà, di cui si sente in apparenza tutto il peso, col dire (1) che noi troviamo niente nella storia che possa servire a giustificare l' esecuzione di questa parte della profezia? Questo sarebbe un confessare la propria impotenza. Ma sarà forse una buona scusa il soggiungere nel tempo stesso che non vi ha alcuna profezia, di cui si possa dimostrare che le minime circostanze siano verificate in senso letterale? Forse che qui si tratta di leggieri circostanze omesse dagli scrittori della storia? Si tratta di una delle più importanti. Inoltre non basta il dire che noi non troviamo cosa alcuna nella storia che valga a giustificare l' esecuzione di questa parte della profezia; bisogna dire che tutto ciò che noi troviamo nella storia è affatto contrario a questa parte della predizione, ed a quasi tutte le altre, se si vuol intenderla di Cambise (2).

È necessario riconoscere nei capi XXXVIII e XXXIX di Ezechiele una profezia di cui non si potè fino al presente trovare lo scioglimento negli avvenimenti della storia, e conchiudere che è d'uopo rispettare l' oscurità che ricopre questa profezia, ed aspettarne il compimento, che non accadrà se non alla fine dei secoli, allorquando verrà l'Anticristo. Tale è il sentimento di s. Agostino (3), il quale fu seguito dal maggior numero di interpreti e di teologi, e che pare fondato in ciò che questa profezia di Ezechiele sembra doversi spiegare con quello che noi leggiamo nell'Apocalisse, perocchè in questi due passi si tratta di Gog e di Magog, i quali dai due profeti sono riguardati siccome i nemici dichiarati del popol santo e dei veri fedeli.

(1) Comentario del p. Calmet intorno ad Ezechiele, XXXVIII. 22. — (2) L' ab. di Vence aggionge qui alcune altre riflessioni intorno alla pretensione del p. Calmet, che si fondava sull' opinione di quelli i quali pensano che Cambise sia il Nabochodonosor del libro di Giuditta. Le riflessioni dell' ab. di Vence su questo punto sono molto giudiziose; ma siccome noi abbiamo soppresso questa parte della dissertazione del p. Calmet, così era inutile l' arrecarne qui la confutazione. L' ab. di Vence si accinge in seguito a confutare l' opinione di coloro i quali pretendono che sotto il nome di Gog si potrebbe intendere Antioco Epifane; ma intorno a ciò può bastare quanto ne disse il p. Calmet. — (3) *Aug. de Civit. l.* XX, c. 11.

TERZA PARTE.

Riflessioni sulle due parti precedenti.

Noi confesseremo volentieri che vi ha una relazione fra questa profezia di Ezechiele e quella di s. Giovanni, e riconosceremo che è necessario aspettare il perfetto compimento di questa profezia, di cui finora non si è potuto trovare lo scioglimento intero nella storia de' trascorsi secoli. Coll' abate di Vence e col p. Calmet riconosceremo che Antioco Epifane non può essere il principe indicato sotto il nome di *Gog;* ma le ragioni che l' abate di Vence adduce per provare contro il p. Calmet, che il principe dinotato sotto il nome di *Gog* non possa essere Cambise, non ci sembrano decisive. Confesseremo altresì che niente di decisivo vi ha nelle prove, sulle quali il p. Calmet pretende di stabilire il suo sistema. Ma alla fine ci sembra che se vogliasi con qualche attenzione esaminare la questione di cui si tratta, si scorgerà, che le prove su cui si fonda il sentimento del p. Calmet sono più forti di quelle su cui poggia il sentimento dell' abate di Vence; e che se non è certo che Gog sia Cambise, v' ha almeno maggiore verisimiglianza nella sentenza affermativa che non nella negativa.

È possibile che la profezia d'Ezechiele contro Gog abbia avuto un primo compimento.

Il dire che sotto il regno di Cambise non siasi mai veduta l' intera esecuzione di tutte le parti della profezia che risguarda Gog, non è un provare che questa profezia non abbia alcuna relazione col regno di Cambise. Neppure sotto il regno di Ciro non si vide mai l' esecuzione di tutte le magnifiche promesse che i profeti aveano fatto agli Israeliti, predicendo loro per parte di Dio la liberazione che dovea venir loro accordata da questo principe: ciò non ostante non è men certo che questa liberazione era almeno l' oggetto letterale ed immediato di una parte di queste promesse, e che tali promesse ricevettero allora un primo compimento, per verità molto imperfetto, ma che non era perciò meno reale, e che conteneva eziandio una caparra del compimento più intiero e più perfetto che queste promesse aver dovevano un giorno sotto il regno del Messia, di cui Ciro era

figura. Così, quantunque non si possa dimostrare che le minaccie del profeta contro Gog e Magog sieno tutte state compite in Cambise e sul suo esercito, è però possibilissimo che Cambise e l'esercito di lui siano almeno in parte l'oggetto letterale ed immediato della profezia di Ezechiele contro Gog, e che questa profezia abbia avuto un primo compimento sotto il regno di questo principe, e nella persona stessa di esso lui.

È verisimile che la profezia di Ezechiele abbia avuto un primo compimento.

È anche molto verisimile che questa profezia abbia così avuto un primo compimento. Sono ben poche le profezie il cui misterioso e figurato linguaggio non abbia per tal modo relazione con un primo compimento, che è figura ed arra del secondo. Le promesse risguardanti il regno di Ciro non dovevano essere pienamente adempite se non sotto il regno del Messia; ciò non ostante esse dovevano avere un primo compimento sotto il regno di Ciro. Molti credono che le profezie di Daniele che sembrano aver per oggetto il regno dell'empio Antioco, riceveranno un giorno un nuovo compimento sotto il regno dell'Anticristo, di cui Antioco era figura; ma ciò non impedisce che esse abbiano avuto un compimento affatto reale sotto il regno di Antioco. Nell'egual modo, avvi nella profezia di Ezechiele contro Gog una serie di minute circostanze che sembrano supporre un primo compimento, che avrebbe potuto essere nel tempo medesimo la caparra e la figura di un più intero compimento.

Questo primo compimento non può essere accaduto che tra il regno di Ciro ed il regno di Artaserse Longimano.

Ora non v'ha altro tempo a cui si possa riferir meglio questo primo compimento che al regno di Cambise; perocchè non solo questo primo compimento non può essere accaduto dopo i Maccabei, come osserva il p. Calmet; ma non può neppure aver avuto luogo dopo Artaserse Longimano: per modo che esso non solo trovasi rinchiuso nell'intervallo dei trecentosessant'anni che passarono dalla liberazione de' Giudei procurata da Ciro nel 536, fino al principio del regno di Antioco Epifane nel 175; ma sta eziandio rinchiuso negli ottant'anni che trascorsero dalla liberazione procurata da Ciro ai Giudei, fino all'anno ventesimo di Artaserse Longimano, nel quale le mura di Gerusalemme furono riedificate da Nehemia. Imperocchè il profeta nota espressamente [1] che

(1) *Ezech.* XXXVIII. 11. 12.

i nemici di cui egli parla, verranno non solo contro di un popolo da poco tempo raccolto dal mezzo delle nazioni: *Super populum qui est congregatus ex gentibus;* ma anche contro una terra che sarà priva di mura: *Ad terram absque muro.* Questi due caratteri dinotano apertamente i tempi che trascorsero dal primo anno di Ciro nel 536, fino all' anno ventesimo di Artaserse Longimano nel 454. Se dunque la profezia di Ezechiele ebbe un primo compimento, dovette averlo in quest' intervallo.

In tale intervallo questo primo compimento non può essere accaduto che sotto il regno di Cambise.

Ed in questo stesso intervallo ciò non può essere accaduto che sotto il regno di Cambise. Non solamente ciò che gli storici ci raccontano degli altri principi che regnarono tra Ciro ed Artaserse Longimano non ci presenta alcun motivo di riconoscere in essi i caratteri del principe notato sotto il nome di *Gog;* ma inoltre ciò che ci riferiscono di Cambise ci apre l' adito a ravvisare in essolui il principe indicato sotto il nome di *Gog.* Il principe di cui parla il profeta dovea meritare il nome di *Gog, principe di Magog,* cioè doveva essere Scita, se non per la nascita, almeno per la conformità dei costumi; dovea dominare su molti popoli, e specialmente sui Persiani; dovea marciare alla testa di un numeroso esercito; doveva entrare nella Giudea, ed ivi dovea perire; la vendetta del Signore scoppiar dovea su di lui e del suo esercito. Cambise pel suo carattere violento e crudele meritossi giustamente di venir riguardato come un principe degno di comandare agli Sciti; i Persiani occupavano il primo luogo fra i popoli diversi, ai quali egli comandava; questo principe si pose alla testa di un numeroso esercito, venne nella Giudea e vi perì; la vendetta divina scoppiò su di lui e sul suo esercito.

Il principe indicato sotto il nome di Gog dovea meritare il nome di principe di Magog, o re degli Sciti. Cambise meritava questo nome per la sua crudeltà.

L' abate di Vence nega queste diverse relazioni; ma con qual fondamento, e che vi oppone egli mai? Cambise era crudele, altri lo furono al par di lui. Ma non è necessario che questa crudeltà sia un carattere che convenga al solo Cambise, basta che tale carattere si trovi in questo principe. Cambise era crudele; ma non si dice che il principe notato col nome di *Gog* dovesse esser tale. Ma Ezechiele chiama questo principe col nome di *Gog, principe di Magog.* Il nome di *Magog* significa gli Sciti, ed ecco ciò che ci fa conchiudere che il prin-

cipe dinotato sotto questo nome esser dovesse un principe degno degli Sciti per la sua crudeltà. D' altronde il disegno di venire ad assalir genti senza difesa, ed a spogliarle di tutto ciò che esse potevano avere, basta bene per caratterizzare un animo crudele. Il principe notato sotto il nome di Gog doveva dunque essere un principe violento e crudele, e per confessione stessa dell' abate di Vence, questo carattere si riscontra in Cambise.

Il principe indicato col nome di Gog, principe di Magog, dovea dominare su molti popoli, fra i quali i Persiani doveano anche occupare il primo posto: tale è il carattere di Cambise.

Il principe indicato sotto il nome di *Gog* dovea dominare su molti popoli, e specialmente sui Persiani; ed è da notarsi che i Persiani sono primi ad esser nominati nel novero di quelli che doveano marciare nel seguito di questo principe: *Persæ, Æthiopes et Libyes cum eis*. Qui si potrebbe insistere specialmente su ciò, ma noi ne parleremo più sotto. Osserviamo solamente che i Persiani doveano senza dubbio occupare altresì il primo posto nell' esercito di Cambise; ed è inutile il ripeter qui ciò che il p. Calmet dice degli altri popoli. Che cosa oppone a ciò l' abate di Vence? Molti fra i successori di Cambise possedettero al pari di lui le stesse provincie. Ma per noi basta che Cambise abbia posseduto queste provincie. Alcuni estesero il loro dominio anche sovra un numero maggiore: che importa ciò a noi? Basta che nell' esercito di Cambise si possano trovare i popoli che trovar si dovevano nell' esercito di Gog. *Magog* dinota la gran provincia della Scizia; e sembra che Cambise non ne sia giammai stato signore. Ma almeno è certo che Cambise per la sua crudeltà meritava d' essere chiamato *principe di Magog*, ossia re degno degli Sciti. Allorchè lo stesso profeta qualifica gl' Israeliti col nome di *stirpe di Chanaan*(1), si dovrà forse dire che in fatto gl' Israeliti discendessero da Chanaan? No certamente; ma il profeta intendeva di dire con ciò, che essi per la loro infedeltà erano degni di essere annoverati fra gli empii Chananei; ecco ciò che voleva dire il profeta. Nello stesso modo, allorchè egli dinota Gog sotto il nome di *principe di Magog*, non è necessario il conchiuderne che questo principe sarà letteralmente re di Scizia; ma basta che il principe indicato con questo nome, per la sua crudeltà sia degno di comandare agli Sciti; e tale è appunto il carattere di Cambise.

(1) *Ezech*. XVI. 3.

Il principe notato col nome di Gog dovea marciare alla testa d' un numeroso esercito: *multitudinem magnam.* Cambise era alla testa d' un esercito numeroso, allorchè, secondo la testimonianza di Erodoto, egli venne ad assalire l' Egitto. A ciò che cosa oppone l' ab. di Venece? Tutti i re di Persia furono del pari in istato di raccogliere eserciti portentosi pel loro numero. Ma forse qui si tratta di caratteri che non doveano appartenere che ad un solo principe? Altri principi siano pure stati crudeli; altri principi abbiano pure comandato a molti popoli, fra' quali abbiano i Persiani occupato il primo posto; altri principi abbiano pure potuto adunare numerosi eserciti; ciò a noi che importa? Qui d' altro non trattasi che di sapere, se questi tre caratteri si trovino uniti in Cambise; e questo è ciò che dall' ab. di Venee non può essere contrastato.

Il principe indicato sotto il nome di Gog dovea marciare alla testa di un esercito numeroso: tale è il carattere di Cambise.

Ma, ripiglia l' ab. di Venee, l' esercito numeroso di Gog dovea marciare contro la terra d' Israele; e l' esercito numeroso di Cambise marcia invece contro l' Egitto. Spingiamo più oltre il parallelo. L' esercito numeroso di Gog dovea perire nelle terre d' Israele; e la maggior parte delle numerose schiere di Cambise perì nei deserti della Libia e nell' alto Egitto. Gog e il suo numeroso esercito doveano perire per avere osato di assaltare il popolo del Signore; e Cambise vede perire il proprio esercito per aver voluto saccheggiare e distruggere il tempio di Giove Ammone, e muore egli stesso ferito in un fianco dalla propria spada, per aver vibrato di sua mano un colpo mortale nel fianco del dio Api. Questo viene in fatto riferito da Erodoto, certamente dietro la testimonianza degli Egizii. Ma ci sovvenga qui in quale strana guisa Erodoto, dietro la testimonianza degli stessi popoli, abbia travisato la storia di Sennacherib. Se prestiamo fede ad Erodoto, essendosi Sennacherib avanzato contro l' Egitto, gli uffiziali e i soldati egiziani ricusarono di marciare contro di lui, perchè essi dispregiavano Setone che regnava allora in Egitto. Questo principe, abbandonatosi alla superstizione, erasi fatto consacrare sacerdote di Vulcano, e ne esercitava le funzioni. Vedendosi allora posto in abbandono dalle sue truppe, ebbe ricorso al suo dio, il quale gli disse di

Il principe indicato sotto il nome di Gog dovea venire nella Giudea. Cambise vi venne.

marciare coraggiosamente contro i nemici con quelle poche genti che avrebbe potuto adunare. Un piccol numero di mercadanti, di operai e di uomini del basso popolo si congiunsero seco lui. Con questo pugno di soldati egli si avanzò fino a Pelusio, ove Sennacherib avea posto il suo campo. Nella notte seguente una spaventosa moltitudine di topi si sparse nel campo degli Assirii; ed avendo corrose tutte le corde dei loro archi, e tutte le coreggie dei loro scudi, resero loro impossibile la difesa. A questo modo disarmati, furono costretti a prender la fuga, e si ritirarono dopo aver perduta molta parte delle loro truppe. Setone ritornato nell' Egitto, si fece erigere nel tempio di Vulcano una statua, che nella destra teneva un topo, e nell' epigrafe diceva: *Guardatemi, ed imparate a rispettare gli dèi*. Chi mai a questi tratti potrebbe riconoscere la portentosa sconfitta di un principe, che perde in una sola notte cento ottantacinquemila uomini feriti mortalmente da un angelo sterminatore, non già per aver assalito il sacerdote di Vulcano, ma per avere insultato il vero Dio, confidando di impadronirsi della città santa, nella quale il vero Dio era adorato? O piuttosto chi potrebbe non riconoscere a questi caratteri le vestigia di questo avvenimento memorabile, di cui gli Egizii aveano alterate e contraffatte le circostanze, per rivolgerle a loro favore? E dopo ciò, chi mai ci potrà assicurare che gli Egizii non abbiano del pari alterato e travisato i fatti per rivolgere a proprio favore ciò che essi raccontavano della morte di Cambise e della perdita del suo esercito? Gog dovea portarsi nella terra d' Israele; ed Erodoto, descrivendoci la spedizione di Cambise, non ci parla che dell' Egitto. Sennacherib da principio era parimente venuto a spargere la desolazione nella terra d' Israele; ed Erodoto, nel descriverci la spedizione di Sennacherib, non ci parla che dell' Egitto. Sennacherib dopo aver portato la desolazione nella terra d' Israele, non solo si avanzò contro l' Egitto, come narra Erodoto, ma vi entrò eziandio, saccheggiò quel regno, e vi fece una moltitudine di schiavi; e soltanto al suo ritorno venne sterminato il suo esercito, mentre egli divisava di recarsi ad assalir Gerusalemme. È pertanto possibilissimo che Cambise dopo aver soggiogato

l' Egitto sia ritornato nella terra d' Israele col disegno di spogliar questo popolo che era reduce appena dalla sua dispersione, e che abitava un paese senza mura e senza difesa. Egli era già passato per questo paese quando trasferivasi nell' Egitto, e vi passò certamente nel suo ritorno, giacchè vi morì. È dunque certo che Cambise venne nella terra d' Israele, ed è questo uno dei caratteri del principe indicato col nome di *Gog*.

Il principe indicato col nome di Gog dovea perire nella Giudea: Cambise vi morì.

Il principe dinotato col nome di *Gog* dovea perire nella Giudea: Cambise vi morì. A ciò che cosa risponde l' ab. di Venee? Gog dovea venire dall' aquilone, o dalle parti settentrionali per riguardo alla Giudea; e Cambise, allorchè giunse in Ecbatana dove morì, veniva dall' Egitto, che è al mezzogiorno. Ma allorquando veniva dall' Egitto, donde proveniva egli, se non dall' aquilone, se non dalle parti settentrionali per riguardo alla Giudea? Quivi egli regnava; di là era partito; da quelle parti venuto. In appresso l' ab. di Venee soggiunge con sicurezza, che non era disegno di Cambise di piombare sulla Giudea. Ha egli dunque l' ab. di Venee penetrati tutti i disegni di questo principe? Ne ebbe egli notizia? Cambise non faceva che passare, risoluto ad opporsi alle imprese di Smerdi, che si era ribellato contro di lui. Erodoto in fatto ci dice che egli ricevette in Egitto la nuova della ribellione di Smerdi; ma noi vedemmo poc'anzi qual conto si possa fare della narrazione di Erodoto: e chi mai ci assicurerà che Cambisenon abbia ricevuta nella Giudea questa notizia? Perchè non avrebbe potuto accadere a Cambise ciò che accadde prima di lui a Sennacherib, e dopo di lui ad Antioco Epifane? Sennacherib avea formato il disegno d' impadronirsi di Gerusalemme; ma che dice il Signore per bocca di Isaia? *Io darò a lui uno spirito, e gli sarà recato un avviso, e tornerà al suo paese:* AUDIET NUNCIUM, ET REVERTETUR AD TERRAM SUAM[1]. Sennacherib sente che Tharaca si avanza contro di lui; egli si mette in marcia per movere incontro a Tharaca; l' esercito di lui è colpito dall' angelo sterminatore, ed egli è costretto a ritornar precipitosamente nell'Assiria. Antioco aveva del pari formato il disegno di sterminare la nazion giudea; ma che dice

(1) *Isai.* XXXVII. 7.

il Signore per bocca di Daniele? *Daranno a lui turbamento le voci che verran dall' oriente e dal settentrione*: FAMA TURBABIT EUM AB ORIENTE ET AB AQUILONE(1). Antioco ode che queste provincie si sollevavano contro di lui; egli va per ridurle al dovere; e mentre tornava, la mano di Dio lo colpisce, ed egli muore miseramente. È del pari possibilissimo che Cambise uscendo dall' Egitto abbia formato il disegno di piombare sulla Giudea; occupato da questo progetto, ode la ribellione di Smerdi, si mette in cammino per opporvisi; giunto ad Ecbatana presso il monte Carmelo, è colpito dalla mano di Dio, e vi perisce.

La divina vendetta dovea scoppiare su Gog e sull' esercito di lui: scoppiò dessa su Cambise e sul suo esercito.

La divina vendetta dovea scoppiare su Gog e sull' esercito di lui; essa scoppiò su Cambise e sul suo esercito. L' ab. di Vence nega anche ciò, dicendo che la sconfitta di Gog descritta in Ezechiele non conviene interamente a ciò che accadde nella morte di Cambise. Ma l' ab. di Vence stette forse presente alla morte di Cambise? Egli dovea dunque dire: la disfatta di Gog descritta in Ezechiele non conviene interamente a ciò che Erodoto racconta della morte di Cambise: volendo questo principe montare a cavallo, la spada gli esce dal fodero, ed egli trovasi ferito nel fianco; il male va crescendo, egli muore in capo a venti giorni: è forse questo un avvenimento che corrisponda al terrore delle minaccie del Signore? Noi non contrapporremo a ciò se non una sola riflessione. La sconfitta di Sennacherib, predetta spesse volte da Isaia nei modi i più risentiti, e raccontata coi termini i più espressi da' suoi storici, non conviene interamente a quanto Erodoto ci narra circa la sconfitta di questo principe: una moltitudine di topi si sparge nel campo degli Assirii, e rodendo tutte le corde degli archi e tutte le coreggie degli scudi, li rende inetti a difendersi: per tal modo disarmati, essi sono costretti a prender la fuga: è forse questo un avvenimento che corrisponda al terrore delle minaccie del Signore? Gli storici sacri ci dicono che l' esercito di Sennacherib fu distrutto da un angelo sterminatore, il quale in una sola notte fece perire cento ottantacinquemila uomini; ed Erodoto viene a dirci seriamente essere stati i

(1) *Dan.* XI. 44.

topi quelli che posero questo esercito in rotta. Egli è chiaro adunque che la diversità che passa tra il racconto di Erodoto e le profezie d' Isaia per riguardo alla sconfitta di Sennacherib, non deriva se non dall' avere gli Egizii alterate le circostanze di questa disfatta; e dopo ciò, chi potrà assicurarci che la diversità che incontrasi tra il racconto di Erodoto circa la morte di Cambise, e la profezia di Ezechiele circa la rovina di Gog, non derivi dall' aver di nuovo gli Egizii alterate le circostanze della morte di Cambise? Bisogna però notare specialmente, che anche giusta il racconto degli Egizii e di Erodoto, la sconfitta di Sennacherib e la morte di Cambise sono effetti della divina vendetta. Secondo il racconto degli Egizii e di Erodoto, Sennacherib assaliva il sacerdote di Vulcano; Vulcano accorre in soccorso del suo sacerdote, e manda nel campo di Sennacherib quella moltitudine di topi, che pone in rotta l' esercito di questo principe: Cambise ardì innalzare il suo braccio contro il dio Api; egli ferì con un colpo di spada il fianco del bue che gli Egiziani onoravano sotto questo nome, e riceve egli stesso nel fianco un colpo dalla propria sua spada, e muore di tal ferita. Ritorniamo alla verità dei fatti travisati da queste favole. Sennacherib insultò il vero Dio; il vero Dio fa risplendere sopra di lui la sua giustizia, e distrugge la maggior parte delle sue truppe. L' ab. di Vence potrebbe forse assicurarci che lo stesso non sia avvenuto di Cambise? Questo principe venne nella Giudea, e vi morì per un effetto della vendetta divina. Ma chi ci assicurerà che ciò sia avvenuto perchè egli abbia vibrato un colpo di spada nel fianco di un bue? Chi ci assicurerà che la morte di lui sia stata cagionata da un colpo di spada nel suo proprio fianco?

La divina vendetta che dovea scoppiare su Gog, scoppiò in vece sopra Cambise; essa scoppiar doveva anche sull' esercito di Gog, ed eziandio scoppiò sull' esercito di Cambise. Se prestiam fede ad Erodoto, Cambise trovandosi in Egitto, formò il disegno di assalire gli Etiopi e gli Ammoniti; e *Ammoniti* chiamavansi i popoli che abitavano nella Libia, intorno al tempio di Giove Ammone. Cambise si pose in marcia con un ardore incon-

siderato; e giunto a Tebe nell' alto Egitto, spedì cinquantamila uomini contro gli Ammoniti, comandando loro di saccheggiarne il paese e di distruggere il tempio di Giove Ammone. Ma dopo molti giorni di cammino nel deserto, essendo insorto un furioso vento dal lato di mezzodì, spinse una sì gran quantità di sabbia su quell' esercito, ch' esso ne fu totalmente coperto, e vi rimase sepolto. Cambise intanto continuava a marciare contro gli Etiopi; le provvisioni gli vennero meno; una fame crudele si fece ben tosto sentire in tutto l' esercito: Cambise non volendo rinunziare alla sua impresa, prosegue ad avanzarsi; un paese affatto sterile più non presenta a quell' esercito nè erbe, nè radici; i soldati sono costretti a mangiare le loro bestie da soma; e giungono infine all' orrida estremità di mangiarsi l' un l' altro; e quegli il cui nome era tratto a sorte pel decimo, serviva di pasto a' suoi compagni. Allora Cambise cominciando a sbigottirsi di questo stato ed a temer per sè stesso, comanda che si torni indietro, e riconduce a Tebe gli avanzi del suo esercito per la maggior parte perduto. Qualche tempo dopo abbandona l' Egitto, entra nella Siria, cioè nella Giudea, si reca ad Ecbatana, ed ivi muore. Questo è il racconto di Erodoto, il quale non ci dice che cosa sia allora avvenuto del suo esercito. Ma dopo che Erodoto ci parlò dei topi che posero in rotta l' esercito di Sennacherib, chi potrà assicurarci che dei due corpi dell' esercito, alla testa dei quali marciava Cambise, l' uno sia stato sepolto nelle sabbie dei deserti di Libia? Che appunto nel marciare contro il tempio di Giove Ammone onde distruggerlo, questo corpo d' esercito fosse così sterminato? Che nei deserti dell' alto Egitto, ed a cagion della fame, l' altra parte delle truppe venisse distrutta, e che più non rimanessero a Cambise se non gli avanzi di questo esercito, quando entrò nella Giudea e recossi ad Ecbatana; e che finalmente in Ecbatana egli solo perisse? Non vi sarà piuttosto motivo di sospettare che, siccome ciò che Erodoto ci racconta intorno agli effetti della vendetta divina sull' esercito di Sennacherib, fu un vestigio di ciò che la vendetta del Signore eseguì sull' esercito di questo principe; così ciò che Erodoto ci narra intorno agli effetti

della vendetta divina sopra Cambise e sull' esercito di lui, sia un indizio di ciò che la vendetta del Signore eseguì sull' uno e sull' altro, non già nei deserti di Libia, o in quelli dell' alto Egitto, ma bensì nelle terre d' Israele; non perchè Cambise avesse voluto spogliare ed abbattere il tempio di Giove Ammone, nè perchè avesse vibrato un colpo mortale nel fianco del dio Api; ma per aver rivolte le sue armi contro il popolo del solo ed unico vero Dio, per aver voluto spogliare i figli d' Israele, e rapir loro i vasi sacri, che Ciro, padre di lui, avea ad essi restituito?

Risposta alla obbiezione desunta dal silenzio degli storici sacri e profani. Da esso niente si può conchiudere contro la verità del fatto di cui si tratta.

Dopo ciò, l' ab. di Vence ci opporrà egli ancora il silenzio degli storici? Non è dunque colla testimonianza stessa del padre degli storici, che noi proviamo la crudeltà di Cambise, l' ampiezza del suo potere, il prodigioso numero delle sue truppe, il suo ingresso nella Giudea, la sua morte in Ecbatana, i segnali della divina vendetta sopra di lui e sul suo esercito? Inoltre, se Erodoto non ci dice che Cambise abbia avuto il divisamento di spogliare i figli di Israele, ci disse egli forse che Sennacherib avesse avuto il disegno di assalir Gerusalemme? Se è difficile il riconoscere in ciò che Erodoto narra di Cambise, il compimento della profezia d' Ezechiele contro Gog, è forse più facile il riconoscere in ciò che Erodoto racconta circa la spedizione di Sennacherib, quello che ci fu predetto da Isaia, e riferito dagli storici sacri?

Ma almeno, dirà l' ab. di Vence, gli storici sacri parlano della spedizione di Sennacherib, mentre essi nulla ci dicono di quella di Cambise. Esdra e Nehemia ci descrissero minutamente tutte le difficoltà che incontrarono i Giudei per ristabilirsi in Gerusalemme e nella Giudea; le cose minime in apparenza ivi son riferite, sia che tali difficoltà fossero derivate dai re di Persia, oppure dai governatori delle provincie, o dai Samaritani: or come non avrebbero essi fatto menzione del maggiore fra gli ostacoli, e del più terribile fra i gastighi di cui Dio siasi servito per umiliare un nemico superbo che voleva opprimere il suo popolo? Ma fecero essi menzione della storia di Esther, o ne dissero una sola parola? Eppure, secondo l' ab. di Vence, l'Assuero del libro

di Esther è l'Artaserse Longimano, quello stesso di cui Esdra e Nehemia tanto parlarono. La storia di Esther era un incidente che non entrava punto nel disegno di Esdra; ora perchè lo stesso non sarebbe avvenuto della spedizione di Cambise? La sconfitta di Cambise era inoltre un avvenimento molto umiliante pei Persiani; e sarebbe forse da maravigliarsi che per questa stessa ragione Esdra, protetto dal re di Persia, si fosse astenuto dal parlare di tale avvenimento in un libro che egli scriveva in certo modo sotto gli occhi dei Persiani? I santi Padri osservarono in Geremia ed in s. Paolo un simile riguardo di non offendere la potenza dei Babilonesi e dei Romani, sotto gli occhi dei quali scrivevano. Geremia, profetando contro il re di Babilonia, fa le viste di non nominarlo, e lo indica sotto il nome enigmatico di *re di Sesac*(1), all' uopo di non irritar questo principe. E molti Padri credono che s. Paolo, sotto le espressioni oscure di cui servesi per dinotare ciò che ritardava la venuta dell'Anticristo(2), volesse significare la ruina dell' impero romano, di cui non ardiva parlare apertamente, per tema di irritare questa potenza. Intorno a che si può vedere ciò che dice s. Girolamo(3). Quindi Esdra potè ben passare sotto silenzio la spedizione di Cambise, giacchè non fa parola della storia di Esther; e dovette anche tacerla, per non offendere i Persiani. Il silenzio di Esdra non prova dunque nulla contro la spedizione di Cambise, giacchè non prova nulla neppure contro la storia di Esther. Nè il silenzio di Erodoto ci

(1) *Jerem.* XXV. 26. — (2) 2 *Thess.* II. 6. 7. — (3) *Hier. in Jerem.* XXV, *t.* III, p. 650. *Arbitrorque a sancto propheta prudenter fuisse celatum* (nomen regis Babylonis), *ne aperte eorum contra se insaniam commoveret, qui obsidebant Jerusalem, jamjamque ejus potituri erant. Quod et Apostolum contra imperium romanum fecisse legimus, scribentem de Antichristo: Non meministis quod cum apud vos essem adhuc, hæc dicebam vobis? Et nunc quid detineat scitis, ut reveletur in suo tempore; subauditur Antichristus. Jam enim mysterium iniquitatis operatur: tantum qui tenet modo, teneat, donec de medio fiat; et tunc revelabitur ille iniquus, quem Dominus Jesus interficiet spiritu oris sui, et destruet illuminatione adventus sui. Eum qui tenet, romanum imperium ostendit. Nisi enim hoc destructum fuerit, sublatumque de medio, juxta prophetiam Danielis, Antichristus ante non veniet. Quod si aperte dicere voluisset, stulte persecutorum adversum Christianos et tunc nascentem Ecclesiam rabiem concitasset.* Si può vedere ciò che dice intorno a ciò l' ab. di La Chétardie nella sua Spiegazione dell' Apocalisse, parlando della quarta età della Chiesa.

dà maggiori prove; questo storico all' incontro ci dice abbastanza per dar motivo a riconoscere nella persona di Cambise i caratteri del principe indicato dal profeta sotto il nome di *Gog*. Quindi non solo non è inverisimile che Cambise sia Gog; ma è anche molto verisimile che Cambise sia Gog: non solo è adunque molto possibile che la profezia di Ezechiele abbia avuto un primo compimento nella persona di Cambise; ma è eziandio molto verisimile che essa abbia realmente avuto questo primo compimento. Quindi l' opinione del p. Calmet ha prove più forti che non quella dell' ab. di Vence.

Rispondendo alle obbiezioni dell' ab. di Vence, ei sembra d' aver risposto egualmente a quelle dell' ab. Joubert e del p. Houbigant. L' ab. Joubert pretende che l' opinione del p. Calmet non abbia alcun fondamento. Il lettore è nondimeno in istato di giudicarne. Noi pure potremmo anche aggiungere che, quand' anche vi fosse solo il novero dei popoli che devono marciare dietro a Gog, ciò potrebbe bastare per dimostrar che questa profezia dovette avere un primo compimento nel quale si è dovuto vedere un principe alla testa di un esercito composto di questi diversi popoli: perocchè egli è poco verisimile che tutti questi nomi non sieno se non enigmi, e sarebbe difficile al presente il ritrovar sulla terra tutti i popoli indicati con questi nomi. Quando si pretendesse che i *Persiani*, i *Russi* ed i *Moscoviti* siano dinotati coi proprii loro nomi, bisognerebbe eziandio additarci al presente sulla terra *Thubal, Chus, Phut, Gomer, Thogorma, Saba, Dedan*, ed i *mercadanti di Tharso*; è poco credibile che tutti questi nomi non si sieno avverati letteralmente in un primo senso.

Risposte alle obbiezioni dell' ab. Joubert contro il sentimento del p. Calmet. Questo sentimento non è privo di fondamento. Esso è appoggiato alla testimonianza di Erodoto, la quale, per quanto imperfetta esser possa, offre nondimeno molte vestigia del fatto.

L' ab. Joubert insiste molto sul silenzio degli storici per riguardo a questo primo senso; ma or ora vedemmo come questo silenzio provi nulla. Reca molta maraviglia il vedere come ci si oppongano testimonii muti, e come dal lor medesimo silenzio pretendasi cavare la prova più forte, mentre alla fine essa è forse la più debole. Noi abbiamo inoltre dimostrato che questo silenzio non è poi così profondo, come si vuol supporre, perchè dalla testimonianza stessa del padre degli storici noi ricaviamo gli indizii di questo primo compimento.

L'ab. Joubert ci oppone che qui non si tratta di una spedizione contro l'Egitto, ma che è d'uopo dimostrarne una contro la Giudea. Noi a ciò abbiam risposto, che Cambise non potè discendere in Egitto, senza passar nella Giudea, e che ritornando dall'Egitto, egli dovette ripassar di nuovo per la Giudea, dove morì.

L'ab. Joubert replica che Cambise morì in Siria, ed in Ecbatana secondo Erodoto, mentre Gog deve perire nella Giudea. Noi abbiam risposto col p. Calmet, che *Ecbatana di Siria,* di cui parla Erodoto, non è altro che l'*Ecbatana del monte Carmelo,* di cui parla Plinio: *Promontorium Carmelum, et in monte oppidum eodem nomine quondam Ecbatana dictum.* Si è veduto che Tacito pone il monte Carmelo tra la Giudea e la Siria: *Est Judæam inter Syriamque Carmelus.* Si è veduto che Stefano di Bizanzio, parlando di questa città detta *Ecbatana,* la colloca nella Siria. *Est etiam oppidum Syriæ Ecbatana.* Per tal modo alcuni la ascrivevano alla Siria, ed altri alla Giudea, perchè essa era situata fra le due provincie, ed almeno da questa parte la Giudea si confondeva colla Siria. Dunque Cambise, essendo morto ad Ecbatana di Siria, morì appunto sul monte Carmelo in Giudea.

L'ab. Joubert insiste su questo, che l'esercito di Cambise avrebbe dovuto perir quivi con esso lui, mentre invece, secondo Erodoto, questo esercito perì nei deserti della Libia e dell'alto Egitto. Noi abbiamo risposto che Erodoto pone altresì nell'Egitto la disfatta dell'esercito di Sennacherib, quantunque questo esercito sia stato sconfitto nella Giudea. Ciò posto, dovremo forse maravigliarci che questo storico collochi nei deserti della Libia e dell'alto Egitto la rotta di un esercito che dovette perir col suo capo nella Giudea? Per lo meno rimane confermato da Erodoto che Cambise e il suo esercito perirono, e che Cambise morì in una città da Erodoto ascritta alla Siria, ma che in realtà apparteneva ad un monte situato nella Giudea.

Risposta alle obbiezioni del p. Honbigant contro la opinione del

Il p. Houbigant vuole bensì che la profezia abbia avuto circa questo tempo un compimento letterale, ma non ammette che Cambise fosse il capo dell'impresa, giacchè questi vien chiamato *Gog,* ed è rappresentato

siccome il *capo degli Sciti*. Noi abbiam risposto col p. Calmet, che questo nome di *Gog* è un nome enigmatico così in Ezechiele, come nell'Apocalisse, e che codesto principe è rappresentato siccome capo degli Sciti, perchè loro era simile nella crudeltà, in quella maniera che i Giudei son chiamati *figli di un padre amorrheo, e di una madre ethea,* perchè imitavano i costumi di questi popoli. Il p. Houbigant ripiglia, che quando i Giudei venivan chiamati *Amorrhei*, il discorso era loro rivolto, e quindi era chiara l'allegoria. Noi rispondiamo, che ciò che era oscuro nella profezia, divenne chiaro per l'avvenimento, e che tale è l'ordinario carattere delle profezie oscure prima dell'evento, non divenendo esse chiare se non per l'avvenimento stesso.

p. Calmet. Cambise potè venire indicato sotto il nome di Gog, principe di Magog. I Persiani, dei quali egli era re, occupano il primo posto nelle truppe di Gog.

Il p. Houbigant soggiunge che, allorquando s. Giovanni indica i nemici dei Cristiani coi nomi di *Gog* e di *Magog*, rimette i suoi lettori ad Ezechiele, il quale così avea chiamati i nemici del popolo di Dio; ma che prima di Ezechiele non vi era stato alcun *Gog* o *Magog* che abbia perseguitato gli Israeliti, e che i paragoni non si possono cavare da cose ignote. Noi rispondiamo, che Ezechiele avrebbe potuto far allusione al nome di qualche famoso Scita, come la continuazione ci dà motivo di sospettare; ma che, quand'anche ciò non fosse vero, il suo procedere non cessa dall'essere tuttavia simile a quello di s. Giovanni; egli fa ciò che fece s. Giovanni, dinotando i nemici d'Israele con nomi misteriosi, come s. Giovanni dinota con misteriosi nomi i nemici del popolo cristiano.

Il p. Houbigant vuole che al tempo di Ezechiele la crudeltà degli Sciti non fosse ancora nota abbastanza, perchè questo profeta abbia potuto caratterizzar Cambise per la sua crudeltà, predicendolo come un capo degno degli Sciti. Potremo noi dunque aver dimenticato i saccheggi che gli Sciti avevano appena commessi nell'Asia, dove aveano precipitato Ciassare, re dei Medi, ed occupato il suo regno con una dura oppressione per lo spazio di ventotto anni? Questo dominio crudele avea cominciato al tempo di Manasse, e non era finito che sotto il regno di Giosia: la rimembranza ne era dunque affatto recente sotto il regno de' suoi figli; ed Ezechiele

non poteva caratterizzar meglio la crudeltà del nemico che prediceva, se non col paragonarlo al capo di quegli Sciti che avevano cagionato tanti mali; e chi sa inoltre che il capo di questi Sciti non portasse egli stesso il nome di *Gog*, e che il profeta non facesse allusione a questo nome nel predire al suo popolo un Gog degno degli Sciti per la sua crudeltà?

Il p. Houbigant pretende che il testo medesimo di Ezechiele provi abbastanza che Cambise non ne sia l'oggetto. Egli crede di trovarne una prima prova fin dal ỳ. 2 del capo XXXVIII, in cui questo *Gog* vien chiamato secondo l'ebreo, *principe di Ros, di Mosoch e di Thubal.* Egli vuole che se questi fosse stato un re di Persia, avrebbe ricevuto il titolo di principe di Persia, *dux Persidis.* Noi rispondiamo che, come già abbiamo veduto, questa espressione qui può intendersi in un senso enigmatico, il quale dinoti non già i popoli cui questo principe governerà, ma bensì quelli che egli sarà degno di governare; quindi un capo di Sciti, ossia un principe degno degli Sciti. Aggiungeremo inoltre, che *i Persiani*, i quali qui non sono punto nominati, lo sono però al ỳ. 5, e che essi vi fanno anche la prima figura; il che abbastanza dimostra che questo principe sarà un re di Persia.

Il p. Houbigant replica, che i Persiani vi son nominati in un colle truppe ausiliarie, e come appartenenti esse pure al numero di queste truppe; e da ciò egli pretende cavare contro di noi una seconda prova, col dire, che siccome occupano il grado di truppe ausiliarie, così il principe che loro comanda non è già un re di Persia, ma un capo di Sciti, al quale i Persi si sono congiunti. Noi rispondiamo, che i Persiani sono nominati pei primi, come formanti essi medesimi il corpo dell'esercito, e che gli ausiliarii sono quelli che vengono dopo: *Persæ, Æthiopes et Libyes cum eis.* Forse ci si obbietterà, che nell'ebreo tutti questi nomi sono in singolare: *Persa, Æthiops et Libs cum eis;* donde si vorrà conchiudere, che *cum eis* non può riferirsi al nome singolare *Persa*, e che quindi il Persiano non forma già egli il corpo dell'esercito, ma viene anch'esso ad unirvisi come ausiliario al pari degli altri due. Noi rispondiamo, che

se il profeta avesse volnto dir questo, avrebbe verisimilmente aggiunto una congiunzione, dicendo *Persa et Æthiops et Libs cum eis;* ma qui l' ebreo è conforme alla Volgata, la quale non mette questa congiunzione: *Persa, Æthiops et Libs cum eis;* o secondo la Volgata: *Persæ, Æthiopes et Libyes cum eis;* il che ci presenta i Persiani come formanti essi medesimi il corpo dell' esercito, a cui gli altri due venivano ad unirsi. Si ripeterà, che la congiunzione è espressa nella versione dei Settanta: *Persæ et Æthiopes et Libyes cum eis.* Noi rispondiamo che a ciò si oppongono l' ebreo e la Volgata, le quali ci autorizzano a dire esser questo un error del copista nella versione dei Settanta. Il nome singolare *Persa* è un nome collettivo, che equivale sì bene ad un plurale, che la versione dei Settanta e la Volgata lo esprimono nel plurale *Persæ*. Potè dunque il profeta riferir qui l' espressione *cum eis*. Questa costruzione del singolare collettivo col plurale dei verbi e dei pronomi s' incontra molte volte in questa profezia, ed anche nel capo seguente, ✝. 12: *Et sepelient eos domus Israel;* ✝. 13, secondo l' ebreo: *Et sepelient omnis populus terræ;* ✝. 22, anche secondo la Volgata: *Et scient domus Israel, quia ego Dominus Deus eorum;* ✝. 23, secondo l' ebreo: *Et scient gentes quoniam in iniquitate sua captivi ducti sunt domus Israel;* ed anche la Volgata soggiunge: *Eo quod dereliquerint me, et absconderim faciem meam ab eis, et tradiderim eos in manus hostium, et ceciderint in gladio universi;* o, secondo l' ebreo, *totalitas eorum.* Ecco adunque nell' ebreo di questi due versetti tre verbi plurali e tre pronomi plurali, che si riferiscono al nominativo singolare collettivo *domus Israel.* Tale è lo stile degli Ebrei; il profeta potè adunque riferire al nome singolare collettivo *Persa,* il pronome plurale *cum eis.* L' espressione poteva essere oscura ed equivoca avanti l' avvenimento, ma l' avvenimento stesso ne dissipa l' equivoco e l' oscurità. I Persiani sono qui nominati pei primi, perchè essi formano il corpo dell' esercito di un principe che è egli stesso re dei Persiani.

Il p. Houbigant crede di trovare una terza prova nel testo ebreo al ✝. 4 (*Ezech.* XXXVIII), dove noi leggiamo nella Volgata, *circumagam te;* il p. Houbigant — **Continuano le risposte alle obbiezioni del p. Houbigant.**

Si dee forse leggere nell' ebreo *Avertam te*, oppure, come l' esprime la Volgata, *Circumagam te?* Cambise potè fare preparativi così contro la Giudea, come contro l' Egitto. L'unione dei Persiani cogli Etiopi e coi Libii forma appunto il carattere della spedizione di Cambise. Essa mostra un principe che venne dalla Persia nell'Egitto e nella Giudea.

ei oppone l' espression dell' ebreo ושובבתיך, che significa propriamente *avertam te*, o, come egli esprime, *retro avertam te*; il che non può convenire, egli dice, a Cambise che veniva dall' Egitto. Perocchè allora non bisognava già respingerlo verso l' Egitto, ma piuttosto costringerlo a proseguire il suo cammino o la sua fuga verso la Persia. Noi rispondiamo, che la differenza che trovasi qui fra l' ebreo e la Volgata deriva apertamente da ciò che nell' ebreo è molto facile di confondere la parola che significa *avertam te*, con quella che significa *circumagam te*, la differenza non consistendo che nel ש che si confonde con il ס: niente v' ha di così comune nell' ebreo che di prendere l' uno per l' altro: non v' è che la costruzion del testo ed il pensiero stesso del profeta che possa determinare qual' è la migliore di queste due lezioni. La stessa espressione e quasi la stessa frase ritornano nel capo XXXIX, ℣. 2; ed anche quivi il p. Houbigant confessa di ignorare perchè questa espressione *avertam te* possa applicarsi a Gog, cui egli qui suppone esser partito dall' aquilone, ossia dal nord della Scizia. Quindi, sia che col p. Calmet ciò si intenda di Cambise, sia che col p. Houbigant si intenda di un principe degli Sciti, questa traduzione dall' ebreo, *avertam te*, va del pari soggetta a difficoltà, mentre invece l' espressione della Volgata, *circumagam te*, non ne soffre alcuna, e conviene anzi perfettamente ai due testi, e meglio ancora a quello del capo XXXIX, dove si vede chiaro che non trattasi già di respingere questo principe, ma di condurlo invece sulle terre d' Israele. Donde risulta che quanto si legge nell' ebreo, *avertam te*, è un pretto sbaglio del copista contro il quale riclama il testo stesso, e che la vera lezione è quella della Volgata, *circumagam te*.

Il p. Houbigant crede eziandio di trovare una quarta prova in queste espressioni del capo XXXVIII, ℣. 7: *Præpara et instrue te*, o, come l' esprime egli: *Age, fac tuos apparatus*. Cambise, egli dice, non avea fatto alcun preparativo contro la Giudea, e non vi entrò, se non dopo aver perduto il suo esercito nell' Egitto; questi preparativi adunque non convengono a Cambise. Noi rispondiamo, che Cambise non avea potuto entrare nell' Egitto se non passando per la Giudea, e che i suoi

preparativi poterono essere così contro la Giudea come contro l'Egitto; che Erodoto è quegli il quale dietro la testimonianza degli Egizii ci dice che l'esercito di lui era perito presso di loro, come presso di loro era perito l'esercito di Sennacherib. Una cosa non è più certa dell'altra; e si vede che gli Egizii volevano attribuire ai loro déi le vittorie e i trionfi del Dio d'Israele. Quindi questi preparativi di cui parla Ezechiele, non presentano cosa alcuna che non possa perfettamente convenire a Cambise.

Collo stesso colpo noi ribattiamo la quinta prova che il p. Houbigant pretende cavare dal ỳ. 9, in cui il Signore dice a Gog: *Tu vi andrai, e vi entrerai come una tempesta e come una nube per ingombrare la terra.* Gli avanzi d'un esercito distrutto, dice il p. Houbigant, non somigliano ad una tempesta, e neppure ad una nube che copre la terra. Noi rispondiamo, che non possiamo prevalerci della testimonianza di Erodoto, il quale, dietro il racconto degli Egizii, metteva questa sconfitta nei deserti della Libia e dell'alto Egitto. Questo esercito, lungi dall'esser ritornato debole, potè tornare ingrossato anche dai popoli che si era tratti dietro, e che possono essere indicati da queste parole medesime: *Persæ, Æthiopes et Libyes cum eis.* Il p. Calmet avendo osservato che questi ultimi due popoli nell'ebreo son chiamati *Cusc* e *Phut*, ricercò *Cusc* nella Scizia. Ma tutti convengono che *Phut* dinota un popolo vicino all'Egitto, al pari dei Libii, e *Cusc* d'ordinario significa gli Etiopi. Così, senza che occorra di andare altrove a cercarli, si può dire essere dall'Egitto stesso che Cambise, re dei *Persiani,* trasse dietro a sè gli *Etiopi* e i *Libii,* e seco lui li condusse sulle terre d'Israele; questo versetto forma il carattere della spedizione di Cambise nella più precisa maniera.

Il p. Houbigant crede nondimeno di trovare ancora una sesta prova in queste parole del ỳ. 15: *Venies de loco tuo a lateribus aquilonis.* Ciò non può, dic'egli, convenire a Cambise, il quale, allorchè entrò nella Giudea, non veniva dal suo paese, ma dall'Egitto, altro non essendo il suo paese fuorchè il regno di Persia. Ma e donde veniva egli, quando entrò in Giudea per penetrar nell'Egitto? Non veniva forse appunto *dal suo*

luogo, dalla Persia stessa, donde avanzossi verso la Giudea, nella quale entrò *dal settentrione?* Egli penetrò fin nell' Egitto senza aver nulla a temere dalla Giudea, e ritornò dall' Egitto nella Giudea per eseguirvi i suoi disegni contro i figli d' Israele.

Il p. Houbigant, il quale suppone un' irruzione di Sciti prima del ritorno de' Giudei, o poco tempo dopo il ritorno loro, senza che se ne trovi nella storia verun vestigio, non può qui contrastarci l' irruzione di Cambise, che almeno è attestata dalla testimonianza formale di Erodoto circa l' invasione di questo principe nell' Egitto, in cui non potè entrare, e da cui non potè uscire, senza passare per la Giudea, nella quale morì. I testi che ci oppone il p. Houbigant non contraddicono questa interpretazione, ma all' incontro la rinforzano. Le prove del p. Calmet sono più forti delle obbiezioni dell' ab. di Vence, dell' ab. Joubert e del p. Houbigant. La profezia di Ezechiele contro Gog dinota un principe crudele, che deve venir dalla Persia nell' Egitto, e dall' Egitto nella Giudea, dove egli deve perire; e tale è appunto il carattere di Cambise.

La profezia di Ezechiele contro Gog potè ricevere dopo G. C. un secondo compimento. Sant' Ambrogio opinava che Gog potesse rappresentare i Goti. Vi sono in fatto alcune relazioni fra queste due invasioni, specialmente se vi si aggiunga quella dei Longobardi, che terminarono ciò che i Goti avevano cominciato.

Del resto è molto verisimile che questo primo compimento non basti per riempire tutta l' ampiezza delle espressioni del profeta. Anche le profezie che risguardano il ritorno de' Giudei nella Giudea al tempo di Ciro, non ebbero allora un pieno compimento; la magnificenza delle promesse più oltre si estendeva. Esse ricevettero un secondo compimento più perfetto al tempo della prima venuta di Gesù Cristo, di cui Ciro era stato figura; ed esse non avranno il loro intero e perfetto compimento, se non alla fine dei secoli, nel tempo della seconda venuta di Gesù Cristo, e nella beata eternità. Lo stesso ben potrebbe dirsi della profezia di Ezechiele contro Gog: essa potrebbe aver ricevuto un secondo compimento dopo la prima venuta di Gesù Cristo; e la formale testimonianza di s. Giovanni per lo meno ci assicura che l' ultimo suo compimento è riservato alla fine dei secoli. Lo stato de' figli d' Israele scampati dal ferro nemico e viventi pacificamente nella loro terra, somiglia molto allo stato in cui si trovarono i Cristiani, allorchè, liberati dalle persecuzioni sofferte per tre secoli sotto

gli imperatori pagani, si videro in pace sotto gli imperatori cristiani; e più specialmente ancora dopo che l'imperator Teodosio finì di sedare le turbolenze dell'arianesimo, che aveano agitato la Chiesa durante quasi tutto il quarto secolo. Si cominciava già a godere di una perfetta pace, allorquando, dopo la morte di questo principe, e fin dal principio del quinto secolo, l'impero d'Occidente si vide innondato da' Barbari, alcuni dei quali erano Ariani, ed altri Pagani; e per conseguenza tutti nemici della Chiesa. Questa improvvisa invasione, che ebbe sì dolorosi effetti, somiglia molto a quella di Gog; e non ci dobbiamo maravigliare se molti abbiano creduto di riconoscervi un compimento di questa profezia. Fin dal tempo dell'imperatore Graziano, che associò Teodosio all'impero, sant'Ambrogio, il quale fin d'allora scorgeva formarsi codesto turbine, ne parla nel secondo de' suoi cinque libri intorno alla fede. Ivi egli promette a Graziano la vittoria sui Goti, le guerre dei quali dice essere state predette dal profeta Ezechiele sotto il nome di *Gog*(1); ed egli spera la vittoria dei Romani contro i Goti, dietro la promessa fatta da Dio agli Israeliti, che darebbe loro in mano Gog e le spoglie di lui. S. Girolamo venendo alla spiegazione di questa profezia, richiama questo pensiero di sant'Ambrogio, del quale riferisce queste parole: *Gog iste Gothus est.* Che se egli lascia ad un tempo a quelli che così opinano, la cura di applicare la profezia a questo avvenimento, ciò è forse perchè egli stesso in allora non vedeva per anco che i primi principii di questa grande rivoluzione. Il p. Calmet, il quale non è d'altronde molto disposto a seguir quest'idea, non tralascia nondimeno di riconoscere che in fatto i Goti e gli altri popoli del settentrione sparsero un tempo il terrore nella Chiesa e la costernazione nell'impero romano; e già si videro queste parole del p. Calmet nella prima parte della presente dissertazione. Nel suo comentario intorno alla Genesi egli va più oltre, parlando di Magog, e paragona la profezia di Ezechiele a quella di s. Giovanni, soggiungendo: « I Goti ed altri popoli » settentrionali si sparsero nell'impero romano, gli mos-

(1) *Ambros. l.* II *de Fide*, *c.* 16.

» sero guerra, e lo desolarono. Essi assalirono Roma, » che è la città santa, ed afflissero i santi, che sono i » fedeli. Tutto questo grave tumulto si calmò; quei po- » poli o si distrussero a poco a poco, od entrarono » nella Chiesa, ricevendo il battesimo, e tutti i loro » sforzi contro i fedeli non servirono che a confermare » i giusti nella fede ». Ciò che i Goti aveano cominciato, fu compiuto dai Longobardi nello stabilir ch' essi fecero in Italia una nuova monarchia, che fu causa ai Romani di gravi mali. E se si considerano tutte le calamità che i Romani soffrirono per parte di questi popoli feroci, si faranno le maraviglie al vedere la grande relazione che v' ha fra l' impresa di Gog contro i figli d' Israele, e quella di tutti questi popoli barbari contro il popolo cristiano. Gog e l' esercito di lui dovevano venire dal settentrione, ed è appunto dal settentrione che vennero tutti questi popoli.

Invasione di Radagasio alla testa dei Goti che minacciano Roma. Sua disfatta miracolosa. Testimonianza di s. Agostino circa questo fatto.

Fin dall' anno 400, i Goti, cui sant'Ambrogio credea ravvisare nell' esercito di Gog, *Gog iste Gothus est,* cominciarono ad entrar nell' Italia sotto la condotta di Alarico e di Radagasio; assediarono Aquilea, e commisero grandi saccheggi nei dintorni, come attesta s. Girolamo(1). Allora essi non passarono più oltre, ma nel 405 Radagasio tornò con un numerosissimo esercito. Orosio e Marcellino gli attribuirono più di dugentomila uomini; Zosimo fa sommare l' esercito di Radagasio fino a quattrocentomila uomini. Radagasio era Pagano, scita di nazione, e suo disegno era questa volta di gettarsi su Roma. I Pagani atterriti si raccoglievano insieme, e susurrando dicevano che questo nemico avea gli déi in suo favore, e che la città andrebbe a perire, perchè essa gli aveva abbandonati. Eglino movevan grandi querele, e richiedevano che si ristabilissero i sacrificii. Tutta la città fremeva e bestemmiava contro Gesù Cristo. Ma i Cristiani in lui riponevano la loro fiducia, ed aspettavano il suo soccorso. Egli suscitò altri Barbari per la liberazione di Roma. Orde di Unni e di Goti vennero in aiuto delle truppe romane condotte da Stilicone. Il numeroso esercito di Radagasio fu disperso miracolosamente, e perì in miseranda guisa nei monti dell'Appen-

(1) *Hieron. in Ruf. l.* III, *c.* 6.

nino. Radagasio stesso fu preso ed ucciso, ed i Cristiani riguardarono questa vittoria siccome un effetto della protezione di Dio. Si può vedere in qual modo sant'Agostino parli di quest' avvenimento nella sua grand' opera della Città di Dio, in cui giunge fino a dire che più di centomila uomini di questo esercito perirono in un solo giorno, senza che vi sia stato per parte dei Romani un solo ferito. *Cum Rhadagasius, rex Gothorum, agmine ingenti et immani jam in Urbis vicinia constitutus, romanis cervicibus immineret, uno die tanta celeritate sic victus est, ut ne uno quidem non dicam extincto, sed vulnerato Romanorum, multo amplius quam centum millium prosterneretur exercitus, atque ipse, cum filiis mox captus, pœna debita necaretur* (1).

Roma presa successivamente da Alarico, re dei Goti, da Genserico, re dei Vandali, da Odoacre, re degli Eruli, da Teodorico, re degliOstrogoti, e da Totila, re degli stessi popoli.

Venne poscia Alarico alla testa di un altro esercito di Goti, che erano Ariani. Alarico assediò Roma tre volte, la prese nel 410, e l' abbandonò al saccheggio, ordinando nondimeno che si risparmiasse la chiesa di san Pietro in Vaticano, dove molti Romani si salvarono; facendo così Iddio risplendere la sua misericordia anche in mezzo ai più terribili effetti della sua collera. Il saccheggio durò tre giorni, dopo i quali Alarico passò nella Campania; ed avendo devastato tutto questo paese, morì nel seguente anno a Cosenza.

Quarantacinque anni dopo, nel 455, Genserico, re dei Vandali dell'Africa, atimolato dall' imperatrice Eudossia, vedova dell' imperatore Valentiniano III, venne col suo esercito a piombar su Roma, ch' egli trovò senza difesa. Questi Barbari erano Ariani; san Leone si presentò a Genserico, ed ottenne colle sue preghiere che se ne stesse pago al saccheggio, e si astenesse dagli incendii, dalle stragi e dai supplizii. Roma fu saccheggiata per quattordici giorni. I Vandali rapirono immense ricchezze, e condussero seco molte migliaia di schiavi. Genserico ritornato nell'Africa, continuò da quei lidi a spargere la desolazione nella Spagna, nell' Italia, nella Sicilia, e fin nelle provincie dell' impero d' Oriente.

Le discordie che sorgono fra i Romani finiscono di ruinare il loro impero. Uno dei partiti chiama in Italia Odoacre, re degli Eruli, che dimorava nella Pannonia.

(1) *Aug. de Civit. Dei lib.* V, *cap.* 23.

Egli viene, s' impadronisce di Roma nell' anno 476, e depone il giovine Augustolo, che fu così l' ultimo imperatore. Odoacre assunse il titolo di re d' Italia; il resto dell' Occidente era soggetto a diversi re barbari, l'Africa ai Vandali, la Spagna e molta parte della Gallia ai Goti, il rimanente della Gallia ai Borgognoni ed ai Franchi; e parte della Gran Brettagna agli Anglo-Sassoni. I Franchi e gli Angli erano ancora idolatri, tutti gli altri erano Ariani, e la Chiesa d' Occidente si vedeva ingombra e innondata da tutti questi popoli.

Tredici anni dopo, Teodorico, re degli Ostrogoti o Goti orientali stabiliti nella Pannonia, entra in Italia per muover guerra ad Odoacre. Dopo averlo disfatto in tre battaglie, egli diventa padrone dell' Italia, nella quale comincia a regnare nel 493, ed uccide di sua mano Odoacre, non ostante il giuramento dato di conservargli la vita. *Gog iste Gothus est.* Il principe goto ed ariano estese il suo dominio in modo che i suoi Stati abbracciavano nel 510 non solo l' intera Italia colla Sicilia, ma anche la Dalmazia, il Norico, le due Rezie, la Pannonia e la Provenza. Egli favorì da principio i Cattolici, ma sul finir del suo regno diventò crudele, e morì nel 30 agosto del 526, giorno in cui avea destinato di scacciare dalle chiese tutti i sacerdoti cattolici. Egli ebbe molti successori, e questa monarchia durò sessant' anni.

Roma fu riconquistata nel 536 contro i Goti da Belisario, generale dei Romani; ma costretto subito dopo a marciare contro i Persiani, dovette affidarne la custodia alle truppe che quivi lasciava. Allora Totila, re dei Goti, approffittando dell' assenza di questo generale, sconfisse le truppe romane, si impadronì di Napoli, e piombò su Roma, che prese nel 546. Egli comandò ai Goti di uccider nessuno, ma permise loro il saccheggio. Le mura di Roma furono abbattute, e la città ridotta in solitudine per più di quaranta giorni, sicchè non vi rimasero che le bestie. Essendosi Totila ritirato dopo questo saccheggio, Belisario ritornò a Roma, e cominciò a rialzarne le mura; ma Totila riconquistò Roma nel 549. Egli avea risoluto di custodirla, quando nell'.anno 552 fu sconfitto, e perdette la vita dopo una gran battaglia contro Narsete, altro generale romano. Teja venne eletto

re dai Goti scampati dalla battaglia in cui perì Totila; ma dopo molti fatti valorosi, egli perì nell' anno seguente. Questi fu l' ultimo re dei Goti, il dominio dei quali rimase spento con lui. I Goti fecero ancora alcuni sforzi per risorgere; ma vinti dal generale Narsete, alcuni di essi abbandonarono l' Italia, ed altri si sottomisero ai Romani.

Invasione dei Longobardi in Italia. La loro monarchia è fondata da Alboino. Mali cagionati ai Romani dai Longobardi. Testimonianza di s. Gregorio il Grande circa questi mali.

Narsete, che aveva l' incarico di governar Roma e l' Italia, muore nel 567, e nell' anno seguente i Longobardi, alcuni dei quali erano Pagani, ed altri Ariani, vengono a fondarvi una nuova monarchia, ed a continuare i mali che i Goti aveano cagionati a questo paese. Alboino, re dei Longobardi, esce dalla Pannonia il giorno dopo Pasqua dell' anno 568, alla testa d' un esercito composto di Longobardi, Gepidi, Bulgari ed altri popoli barbari; entra in Italia passando per la Venezia, di cui prende quasi tutte le città; di là passa nella Liguria, s' impadronisce nell' anno seguente di Milano, conquista rapidamente il restante del paese, e non trova che *Ticinum*, chiamata indi Pavia, che gli opponga resistenza. Questa città non si arrese, se non dopo un assedio di tre anni, duranti i quali Alboino soggiogò parte dell' Emilia, la Toscana, l' Umbria ed il ducato di Benevento. Alboino era venuto in odio alla sua sposa per l' eccessiva crudeltà di lui, ed ella lo fece trucidare. Alla sua morte, tutte le sue conquiste si videro divise in diversi ducati, che egli avea distribuiti agli officiali che l' avevano meglio servito. Clefi o Clefone, da lui eletto successore, imitò la sua crudeltà, e perì di egual morte, lasciando un figlio in tenera età. Trentadue fra i primati si diedero cura di governar la nazione: il loro governo durò dieci anni, e durante questo intervallo l' Italia ebbe molto a soffrire dalle devastazioni de' Longobardi. L' imperatore Maurizio chiamò allora i Francesi in soccorso dell' Italia. Essi si unirono ai Greci contro i Longobardi; ma i loro sforzi riuscirono vani, non essendo ancor giunto il tempo della liberazione. Autari, figlio di Clefi, giunto all' età maggiore, sedeva allora sul trono, ma morì avvelenato in Pavia sua capitale. Teodolinda, vedova di lui, che era cattolica, sposa Agilulfo, gli procura la corona, sperando di ritrarlo dall' ariana eresia. Ma appena proclamato re, nel seguente

anno 592 esce da Pavia con un esercito poderoso, e si avanza fino a Roma. È d' uopo udir s. Gregorio a gemere in tanti luoghi delle sue opere sui mali che i Longobardi commettevano nell' Italia; è d' uopo osservare ciò che egli dice nel suo comentario intorno ad Ezechiele, in occasione di questa nuova impresa di Agilulfo. « Che avvi mai nel mondo che ci possa piacere? » Noi non vediamo, ovunque si volga lo sguardo, che » oggetti di tristezza, ed altro non ascoltiamo che ge- » miti. Le città sono distrutte, le fortezze rovinate, la » terra è ridotta in solitudine; e questi piccoli avanzi » dell' uman genere son del continuo percossi dai fla- » gelli di Dio. Noi vediamo alcuni strascinati in servitù, » altri mutilati, altri uccisi. Roma stessa, già signora » del mondo, ecco a che trovasi ora ridotta; oppressa » sen giace da dolore, abbandonata da' suoi cittadini, » insultata da' suoi nemici, piena di ruine. Dove è il » senato? Dove il popolo? Ma che parlo io mai di uo- » mini? Gli edifizii sono distrutti, le mura cadono; dove » sono coloro che si rallegravano di tanta gloria; dov' è » il loro fasto e il loro orgoglio[1] »? Teodolinda ottenne la conversione del suo sposo. Agilulfo entrando nel seno della Chiesa, ne additò il cammino alla sua nazione, ma questa non vi entrò che lentamente, ed ebbe ancora col volgere degli anni altri re ariani. Liutprando, benchè cattolico, fu nondimeno cagione egli pure di molte inquietudini ai Romani. Al tempo di costui il pontefice Gregorio III, che più non poteva sperar soccorso dai Greci, si rivolse a Carlo Martello, offerendogli il consolato di Roma, onde impegnarlo a porgergli soccorso contro i Longobardi. Astolfo, uno fra i successori di Liutprando, finì di spegnere nel 752, colla presa di Ravenna, l' esarcato, ossia l' ultimo avanzo della potenza de' Romani in Italia; e spingendo più oltre la sua conquista, assalì il ducato di Roma, che da Liutprando stesso era stato dato alla Chiesa romana. Il pontefice Stefano II invoca il soccorso di Pipino il Piccolo, che era stato riconosciuto re di Francia, si trasferisce in quel regno per implorare colle più vive istanze dal re, che venisse a liberar lui ed i Romani dal dominio

(1) *Greg. lib. 2 in Ezech. homil. 6.*

dei Longobardi; e nell'assemblea di Quierzi, nel 754, Pipino fece al papa Stefano ed alla romana Chiesa una donazione di molte città e territorii d'Italia usurpati dai Longobardi.

Astolfo fece avanzar le sue truppe, e nel primo giorno di gennaio del 755 esse comparvero sotto Roma, cui tenne assediata per tre mesi, devastando col ferro e col fuoco tutto al di fuori, e dando assalti ogni giorno. Egli fece anche scavare in molti cimiterii, e levarne i corpi santi; Stefano rinnovò le sue istanze presso il re di Francia; Pipino marciò contro i Longobardi con tutte le sue truppe, e si avanzò fino a Pavia, di cui strinse siffattamente l'assedio, che Astolfo promise di restituire le piazze tolte, e specialmente Ravenna. Il re donò poscia tutte queste piazze alla Chiesa romana e a tutti i pontefici in perpetuo: tale donazione venne depositata negli archivii di questa Chiesa, ed è riguardata come il primo fondamento della podestà temporale della romana Chiesa. Astolfo morì per una caduta da cavallo nell'anno seguente.

Pipino, re di Francia, comincia dal liberare l'Italia dal dominio dei Longobardi. Carlomagno finisce di distruggere la loro monarchia, e si affatica nel riparare i mali cagionati dai Barbari.

Desiderio, suo successore, contese col papa Adriano, e minacciò Roma. Adriano ebbe ricorso a Carlomagno, che era succeduto a Pipino, suo padre. Carlomagno venne ad assediar Pavia, e dopo essersi recato a Roma dove ratificò la donazione di suo padre, ritornò a stringer l'assedio in modo che Desiderio fu costretto ad arrendersi, e l'Italia venne finalmente liberata dal dominio dei Longobardi nel 774, cioè duecentosei anni dopo che Alboino ebbe istituita questa monarchia. Carlomagno prese allora il titolo di re dei Franchi e dei Longobardi, e da questo tempo in poi attese, durante tutto il suo regno, a riparare i mali che i Barbari aveano cagionato dopo la loro invasione nelle provincie dell'impero.

Ritorniamo ora ai tratti di somiglianza che si incontrano fra l'invasione di Gog e Magog nelle terre d'Israele, e quella dei Goti e dei Longobardi nelle terre dell'impero d'Occidente, specialmente nell'Italia. Noi ripetiamo che il compimento letterale non può essere accaduto se non prima di Gesù Cristo: qui non trattasi adunque che di un senso allegorico, il quale possa esser fondato su alcuni tratti di somiglianza, e senza pregiudizio di un senso che riguarda fatti ulteriori, che per certi riguardi potrebbe esser riserbato alla fine dei secoli.

Parallelo dei tre sensi di cui è suscettiva la profezia contro Gog: prima di G. C., al tempo di Cambise; dopo G. C., al tempo dei mali cagionati dai Goti e dai Longobardi; ed alla fine

dei secoli, al tempo dell'Anticristo.

Noi preghiamo il lettore a distinguer bene queste tre sorta di compimento, che convengono ad un gran numero di profezie; il primo avanti Gesù Cristo, il secondo dopo Gesù Cristo, il terzo alla fine dei secoli. Se ben si afferra questa idea, ci pare che si troveranno in questa, come nelle altre profezie, certi tratti che convengono al primo senso; altri che hanno una più esatta e più distinta applicazione nel secondo senso; ed altri che non saranno pienamente avverati se non nel terzo.

Il nome di *Gog* e *Magog*, di *Ros*, di *Mosoch* e di *Thubal*, di *Persiani*, di *Etiopi* e di *Libii*, e gli altri presi nel loro senso proprio e letterale non possono convenire che al primo senso, nel quale noi crediamo aver dimostrato riguardare essi specialmente la spedizione di Cambise; e tutti questi nomi diventano enigmatici, così nel secondo che nel terzo senso, in modo però che questi enigmi possono essere fondati su certe relazioni che trovansi fra i tre diversi compimenti. Noi non ci fermeremo che ai tratti principali.

Osservazione intorno al capo XXXVIII, ℣℣. 2 e 3, relativamente a questi tre punti di vista.

Cap. XXXVIII, ℣. 2: *Pone faciem tuam contra Gog, terram Magog*. Si osservi che quasi tutta la profezia è rivolta contro *Gog*, e che il nome di *Magog* non vi compare che due volte, qui, e nel capo XXXIX, ℣. 6: *Immittam ignem in Magog*. Si osservi che le minaccie cadono sulla persona stessa di Gog, e sulla terra di Magog, *contra Gog, terram Magog;* l' ebreo e la Volgata così si esprimono; i Settanta non diversificano che per la congiunzione che vi aggiungono, *contra Gog et terram Magog*. *Gog* nei tre sensi dinota apertamente il capo dell' impresa; la *terra di Magog* è senza dubbio quella in cui egli regna, e dove Iddio farà risplendere il fuoco della sua collera e delle sue vendette: *Immittam ignem in Magog*. Ma nello stile misterioso dei profeti, un uomo solo può rappresentarne molti: *il re di Babilonia* è Nabuchodonosor ed i suoi successori fino a Baldassare inclusivamente. Nel primo senso noi opiniamo col p. Calmet, che questi sia Cambise; nell'ultimo senso crediamo, come si crede comunemente, che egli sarà l' Anticristo; ed ecco per questo riguardo un vantaggio di questi due sensi; Gog vi rappresenta un sol uomo. Nel secondo senso, noi diciamo con sant' Ambrogio, *Gog iste Gothus*

est; sant' Ambrogio lo diceva prima del compimento, ed il compimento ha dimostrato che in questo secondo senso Gog, quell' uomo che sembrava essere unico, ne rappresenta molti. Questo Gog fu allora Radagasio ed Alarico, re dei Goti: *Gog iste Gothus est;* fu Genserico, re dei Vandali, ed Odoacre, re degli Eruli; fu Teodorico e Totila, re dei Goti: *Gog iste Gothus est;* fu Alboino, re dei Longobardi. *La terra di Magog* nel primo senso potrebbe essere enigmaticamente la Persia, in cui regnava Cambise, e dove Dio sparse il fuoco della sua collera, quando ivi condusse l' esercito di Alessandro che distrusse quest' impero. Nell' ultimo senso essa sarà verisimilmente tutta l' estensione degli Stati dell' Anticristo, il quale, giusta la predizione di s. Giovanni, regnerà su tutta la terra, su cui nell' ultimo giorno Iddio farà cadere il fuoco della sua collera, che consumerà tutti i suoi nemici. Nel secondo senso essa potrebbe essere il regno dei Goti in Italia, ed il regno dei Longobardi: non solo il fuoco della giustizia del Signore cadde su tutti quelli che fra loro sono morti nell' empietà, nell' idolatria, nell' eresia; ma anche il fuoco della guerra pose fine a questi due regni che si erano succeduti.

Cap. XXXVIII, ÿÿ. 2 e 3: *Gog principem capitis Mosoch et Thubal,* secondo la Volgata; l' ebreo può significare, *principem Ros, Mosoch et Thubal.* Questo principe sarà adunque capo di due o tre nazioni principali, e i loro nomi qui sembrano essere enigmatici in questi tre sensi. Nel primo senso è d' uopo osservare che i re di Persia portavano il titolo di *re dei Medi e dei Persiani;* e ciò si scorge nelle profezie di Daniele: ecco dunque i due popoli principali su cui regnava Cambise; e se un terzo ne abbisogna, questi sono i *Babilonesi*, l' impero de' quali fu soggiogato dai Medi e dai Persiani, in guisa che i tre popoli furono sottomessi a Ciro ed a' suoi successori. Nel secondo senso questi tre popoli possono significare i *Goti,* che scagliarono i primi colpi sui Romani; i *Vandali*, che su di loro vibrarono un secondo colpo; gli *Eruli,* che finirono di estinguere l' impero d' Occidente. Allora i Longobardi, che fondarono una nuova monarchia, sono rappresentati da *Magog.* Ne-

gli ultimi tempi, l'Anticristo estendendo il suo impero su tutti i popoli, dominerà sulle quattro parti del mondo, rappresentate allora sotto questi quattro nomi di *Magog, Ros, Mosoch* e *Thubal.*

Osservazioni sui ✝✝. 4, 5 e 6 dello stesso capo XXXVIII.

✝✝. 4 e 5: *Educam te et omnem exercitum tuum... Persæ, Æthiopes et Libyes cum eis.* Noi abbiam dimostrato che queste espressioni sembrano convenire perfettamente al primo senso. Egli è un principe che si avanza alla testa dei Persiani, e che discende con essi nell'Egitto, dove gli Etiopi e i Libii a lui si congiungono, e con essi egli ritorna sulle terre d'Israele: tale sembra essere in fatto il carattere di Cambise. Negli altri due sensi tutto ciò è enigmatico: I Persiani che abbatterono l'impero dei Babilonesi, possono rappresentar benissimo i Barbari che distrussero l'impero dei Romani in Occidente. Discendono i Persiani nell'*Egitto*, dove fu veduto regnar Giuseppe, e che sotto quest'aspetto potrebbe rappresentare anche l'impero romano, in mezzo al quale Gesù Cristo regnava allora nella persona dei principi cristiani. Essendo questi popoli discesi così nell'Egitto, gli *Etiopi* ed i *Libii* loro si congiungono; i Barbari entrando nell'impero romano, vi trovano Pagani ed Ariani, due potenti sette pronte egualmente ad unirsi seco loro, e che vi si unirono in fatto onde perseguitare coloro che rimanevano attaccati alla fede cattolica. Verso la fine dei tempi, quando comparirà l'Anticristo, si sforzerà di riunire anch'egli tre possenti sette, i Giudei increduli, le nazioni infedeli ed i Cristiani apostati.

Capo XXXVIII, ✝. 6 (*Educam*)..... *latera aquilonis, et totum robur ejus, populique multi tecum.* Invece di *totum robur*, l'ebreo potrebbe significare *omnes alas*, od *omnia agmina*; ma quello che qui importa è che queste truppe potenti e numerose vengono dall'aquilone: *latera aquilonis.* Nel primo senso ci si oppone che Cambise era partito dall'Oriente, e che quando egli rientrò nella Giudea, veniva dal mezzodì: noi rispondiamo che, allorquando egli entrò nella Giudea, venendo dall'Oriente, vi entrò dall'aquilone, al pari di Nabuchodonosor, del quale era stato egualmente detto che verrebbe dall'aquilone, quantunque egli dovesse partire dall'Oriente per entrar nella Giudea dall'aquilone. Ma ogni difficoltà scom-

pare nel secondo senso, perocchè si ammette universalmente che tutti que' popoli barbari che innondarono l'impero romano, discendevano dal Settentrione. Così pure negli ultimi tempi potrebbe anche accadere che una parte delle forze dell' Anticristo discendesse dal Settentrione. Si trova nel Giornale dei Dotti del mese di settembre 1771 l'annunzio di due brani che risguardano i popoli del Settentrione; questi due brani sono tradotti dallo svedese, ed inseriti nel volume 76 della *Storia Generale dei Viaggi*; l'uno di essi è la descrizione storica della Laponia svedese, e l'altro un viaggio nella Norlandia occidentale e nella provincia lapona di Aseli, o di Angermanlandia; intorno a che ecco ciò che dice il Giornale, parlando di quest' ultimo brano: « Quest' opera, tra» dotta dallo svedese, è affatto nuova pei Francesi, » e la sua traduzione è stata consacrata alla *Storia dei* » *Viaggi*. Essa amplierà le nostre cognizioni intorno ad » un paese che è sterile e deserto, ma abbastanza vicino » ai nostri Stati inciviliti per meritarsi l'attenzione del» l'Europa. Se mai avesse a succedere un' invasione nel » nostro paese, essa verrebbe certamente da quelle re» gioni che ora noi disprezziamo. I popoli più poveri non » aspettano che una forte scossa, un' adito aperto in Eu» ropa per precipitarsi da tutte le parti, e forse i Nord» landesi sosterrebbero una parte in questa grande rivo» luzione (1)».

Capo XXXVIII, ỷ. 8: *In novissimo annorum venies ad terram quæ reversa est a gladio, et congregata est de populis multis, ad montes Israel, qui fuerunt deserti jugiter. Hæc de populis educta est, et habitabunt in ea confidenter universi.* Nel primo senso queste espressioni abbastanza dimostrano la terra d' Israele, e la condizione in cui essa si trovava al tempo di Cambise; i Giudei che vi erano ritornati aveano sfuggito il ferro dei Babilonesi, e si erano raccolti dal mezzo dei varii popoli, fra i quali erano stati dispersi. Ci si obbietta che questo non era ancora l'ultimo tempo, e che essi non godevano per anco di una piena tranquillità, perchè i nemici che li circondavano, li tenevano nell' inquietudine, e non permettevan

Osservazioni intorno ai ỷỷ. 8, 11, 12 dello stesso capo.

(1) Giornale dei Dotti, settemb. 1771, pag. 1890 della ediz. in-12.°

loro di rialzare le loro mura, e neppure di riedificare il loro tempio. Il secondo senso sembra offrirci un compimento più conforme alle espressioni del testo; perocchè, nel lingnaggio degli apostoli, tutto il tempo che scorre dalla prima venuta di Gesù Cristo fino all' ultima sua venuta, è l' ultima età del mondo, l' ultimo tempo, l' ultima ora: *Novissima hora est,* dice s. Giovanni (1). Questa terra sottratta alla spada è la Chiesa di Gesù Cristo, finalmente liberata dai persecutori, scampata dalla spada dei Pagani dopo il regno di Costantino, ed anche dalla spada degli Ariani dopo il regno di Teodosio. Questa terra era formata da diversi popoli, poichè la Chiesa era allora composta da una moltitudine di fedeli chiamati alla fede dal mezzo di un gran numero di nazioni. Questa terra altro non è che i monti stessi d' Israele, ossia i varii popoli, che assoggettandosi all' Evangelo, diventarono figli di Abramo per lo spirito della fede, e meritarono d' essere anch' essi dinotati col nome d' *Israele.* Questi monti erano prima deserti, o, secondo l' ebreo, *desolati,* devastati, quando vi regnava il demonio per l' infedeltà dei popoli che vi abitavano, e nel mezzo dei quali Gesù Cristo ha saputo separare e formarsi colla sua grazia un popolo fedele. Cominciavasi già a goder la pace restituita da Teodosio, allorchè d' improvviso l' impero si vide assalito da quella prodigiosa moltitudine di Barbari, che vennero a spargere dappertutto la devastazione. Ma il terzo compimento è riservato ad un tempo, che sarà più letteralmente ancora l' ultimo tempo. S. Giovanni molto chiaramente ci insegna che il soffio dei quattro venti starà sospeso finchè coloro che furono scelti dalle dodici tribù d' Israele sieno segnati dal sigillo di Dio; ossia, che la gran persecuzione dell'Anticristo non iscoppierà se non dopo che i Giudei saranno stati convertiti, e con essi un' innumerevole moltitudine d' uomini d' ogni nazione. Questa messe abbondante consolerà la Chiesa, riparando i mali che ella avea dapprima sofferti. Tutti questi neofiti saranno come uomini scampati dalla spada del nemico, e dimoranti con sicurezza su quei monti d' Israele, cioè nella Chiesa stessa di Gesù Cri-

(1) 1 *Joan.* II. 18.

sto, ed allora l'Anticristo susciterà d'improvviso contro di essa l'ultima e la più viva persecuzione in tutto l'universo.

Capo XXXVIII, ✝. 11 e 12: *Dices: Ascendam ad terram absque muro . . . vectes et portæ non sunt eis: ut diripias spolia et invadas prædam.* Nel primo senso Cambise vedeva infatti i Giudei nella terra d'Israele senza mura e senza porte, poichè le porte e le mura di Gerusalemme non vennero ristabilite che sotto Artaserse Longimano, e per questo riguardo la profezia non può avere un compimento più letterale. Ma ci si obbietta, che i Giudei non potevano allora essere molto ricchi, e che perciò Cambise non poteva sperarne un bottino tale da accendere le sue brame. Il secondo senso compie meglio questa parte della profezia. Ben si dee notare che tutti i Barbari che innondarono l'impero romano non cercavano se non di arricchirsi colle sue spoglie. Alarico diceva di udire incessantemente una voce che gli gridava: *Va a saccheggiar Roma;* e quando vi giunse, non pensò che a darla in preda al saccheggio, il quale durò tre giorni. Genserico non entrò in quella metropoli che per la speranza del sacco; consentì a risparmiar le vite, purchè gli fosse permesso di saccheggiare; e per ben quattordici giorni durò il sacco. Totila vietò di uccidere i Romani, ma permise di saccheggiare, e terminò di spogliare questa città di tutto ciò che le poteva avanzare delle sue antiche ricchezze. Non si videro forse in nessun tempo nemici più avidi di saccheggio di tutti questi Barbari, i quali confidavano di riuscire nella loro impresa, perchè scorgevano i Romani senza mura e senza porte, cioè senza difesa. Alla morte dell'imperatore Teodosio, l'impero fu diviso tra' suoi due figli, e da questo momento l'impero d'Occidente cadde in una tale debolezza, che lo rendette inabile a resistere all'invasione di questi popoli tratti dall'esca delle ricchezze dell'impero. Quindi nel primo senso si trovano letteralmente città senza mura e senza porte; ma non vi si trovano sufficienti ricchezze. Nel secondo senso si trovano ricchezze immense; ma le città non sono prive di porte e di mura, se non perchè esse mancano delle forze necessarie per difendersi. Nell'ultimo senso, alla fine dei

secoli, si troveranno uomini ricchissimi di beni spirituali, ma verisimilmente affatto privi di beni terreni, cui essi avranno in non cale; si troveranno uomini pieni di fiducia nella protezion di Dio, ma che sembreranno essere senza porte e senza mura, cioè senza alcuna difesa agli occhi degli uomini. Tali furono gli apostoli ed i loro primi discepoli, tali saranno i fedeli degli ultimi tempi; e le ricchezze, cui il nemico della salute tenterà di rapire ad essi, non saranno già quelle della terra, ma le stesse loro anime, che sono la preda cui egli agogna.

Osservazioni intorno ai ℣℣. 19, 20, 21 e 22 dello stesso capo XXXVIII.

℣℣. 19 e 20: *In die illa erit commotio magna super terram Israel . . . . et subvertentur montes, et cadent spes, et omnis murus corruet in terram.* Nel primo senso la venuta di Cambise nelle terre d'Israele dovette senza dubbio cagionarvi una grave scossa. Fors' anche il turbamento vi fu accresciuto da qualche tremuoto, che scosse i monti e fece cader le mura. O piuttosto vi hanno qui alcuni enigmi, che facilmente si spiegano nel secondo senso. Allorchè i Barbari innondarono l' impero romano, vi cagionarono una scossa terribile; tutte le provincie dell' impero d' Occidente soffrirono scosse violente al pari di quelle che abbattono i monti; ogni mezzo di difesa che ancor poteva rimanere ai popoli, cadde; tutto piegossi innanzi a questi Barbari: l' Italia, le Gallie, la Spagna, l'Africa, la stessa Gran Brettagna, tutte furono soggiogate. Alla fine dei tempi, la crudele persecuzione suscitata dall'Anticristo contro la Chiesa, sparsa su tutta la terra, vi cagionerà uno scuotimento eguale. Questa persecuzione farà certamente molti martiri, ma anche molti apostati. Gli uni si alzeranno per la loro fede, e dalla terra ascenderanno al cielo; e gli altri, cedendo alle minaccie e ai tormenti, si lasceranno abbattere, e verranno precipitati nell' inferno. Ma che avverrà del nemico d' Israele, e dell' esercito di lui? Eccolo.

Capo XXXVIII, ℣℣. 21 e 22: *Et convocabo adversus eum in cunctis montibus meis gladium . . . ; ignem et sulphur pluam super eum et super exercitum ejus.* Nel primo senso noi abbiam veduto che Cambise ed il suo esercito perirono; e che se Erodoto pone in Egitto la ruina di quest' esercito, pone almeno in Echatana di Siria, cioè al monte Carmelo in Giudea, la morte di Cam-

bise; le parole del profeta ci fanno presumere che l'esercito suo ivi perisse con lui. La spada che lo colpì, non fu già solo quella da cui rimase ferito il suo fianco, ma fu il giudizio che Dio esercitò su di lui; così pure non è già necessario che Dio abbia fatto cadere sul suo esercito una pioggia di fuoco e di zolfo; quand' anche egli non avesse ciò fatto, le sue giuste vendette erano esse medesime una pioggia di zolfo e di fuoco sul capo de' suoi nemici; ed è a questo modo che la profezia trovasi compiuta nel secondo senso. La spada del Signore è il colpo con cui egli ferisce Radagasio, Alarico, Genserico, e tutti quei capi de' Barbari che morirono o nell' idolatria o nell' eresia. Le giuste vendette del Signore sono esse pure lo zolfo ed il fuoco che cadranno su tutti quelli fra i popoli che non si assoggettarono all' Evangelo di Gesù Cristo, e che si meritarono per la loro infedeltà di venir precipitati coi loro capi nello stagno ardente di fuoco e di zolfo. Parimente alla fine dei secoli s. Giovanni ci dice espressamente che la spada che colpirà i nemici di Gesù Cristo, sarà quella che uscirà dalla bocca stessa di Gesù Cristo: *Et de ore ejus procedit gladius ex utraque parte acutus, ut in ipso percutiat gentes*(1). Questa spada è la sua parola, e il suo giudizio è l' anatema che egli pronunzierà contro questo numeroso esercito, e contro il suo capo. Egli lo ucciderà, come dice s. Paolo, col soffio della sua bocca, *quem Dominus Jesus interficiet spiritu oris sui*(2); ma in modo però che lo precipiterà ancor vivente, e in un col suo falso profeta, nello stagno ardente di fuoco e di zolfo; e gli altri saranno uccisi dalla spada che esce dalla sua bocca: *Et ceteri occisi sunt in gladio . . . qui procedit de ore ipsius*(3), facendo su di essi piover dal cielo il fuoco che li divorerà: *Et descendit ignis a Deo de cœlo, et devoravit eos*(4).

Capo XXXIX, ℣. 4: *Super montes Israel cades tu, et omnia agmina tua . . . . Feris, avibus, omnique volatili, et bestiis terræ dedi te ad devorandum.* Nel primo senso Cambise essendo morto ad Ecbatana di Siria, la quale non è che l' Ecbatana del monte Carmelo, morì per

Osservazioni intorno al capo XXXIX, ℣℣. 4, 6 e 7.

(1) *Apoc.* XIX. 15. — (2) 2 *Thessal.* II. 8. — (3) *Apoc.* XIX. 21. — (4) *Apoc.* XX. 9.

conseguenza su uno dei monti d' Israele; e v' ha luogo a presumere che sui monti pur d' Israele perissero altresì le sue truppe, la cui ruina veniva dagli Egizii posta nelle loro contrade, perchè volevano attribuire ai loro dèi l' onore di questa vittoria. Ma nel secondo senso, fu infatto sui monti d' Israele, ossia nelle terre dell' impero soggette agli imperatori cristiani, che perì Radagasio ed il suo esercito per una sconfitta miracolosa, che dovette senza dubbio lasciar sulla terra un gran numero di cadaveri, di cui le bestie feroci e gli uccelli carnivori poterono far preda. D' altronde quest' immagine sensibile rappresenta l' infelice stato delle anime, che, morendo nel loro peccato, diventano la preda eterna dei demonii; e tale fu la sorte infelice di tanti Barbari idolatri od eretici che perirono sulle terre dell' impero, dove erano venuti per ispargere la desolazione e fissar ivi la loro dimora. È altresì sotto quest' immagine, che s. Giovanni ci rappresenta il fine sciagurato degli ultimi nemici di Gesù Cristo, ossia di tutti quelli che alla fine dei secoli avranno seguito la parte dell'Anticristo: *Et omnes aves saturatæ sunt carnibus eorum*(1).

℣. 6: *Et immittam ignèm in Magog, et in his qui habitant in insulis confidenter.* Nel primo senso la terra di Magog deve rappresentare enigmaticamente quella in cui Cambise regnava, cioè la Persia stessa; Dio vi mandò il fuoco della guerra allorchè vi spedì i Greci che soggiogarono quell' impero; questo fuoco si sparse fino nelle isole dipendenti, che furon tutte obbligate a sottoporsi al giogo del vincitore. Nel secondo senso si è veduto che Magog può rappresentare specialmente i Longobardi. Dio mandò adunque il fuoco sulla terra di Magog, quando Pipino e Carlomagno portarono il fuoco della guerra negli Stati dei Longobardi, e distrussero la loro monarchia. Le isole, nello stile degli Ebrei, significano tutte le regioni che da essi sono divise per mezzo del mare, ossia pel Mediterraneo; tali sono le provincie dell' Occidente, come l' Italia, l'Allemagna, le Gallie e la Spagna. Così Carlomagno, dopo aver soggiogato i Longobardi, portò il fuoco della guerra nelle isole, tanto proseguendo e terminando la conquista di tutte le terre oc-

(1) *Apoc.* XIX. 21.

cupate dai Sassoni, quanto portando le sue armi nella Spagna, dove fece alcune conquiste. La guerra dei Sassoni durò più di trent' anni, e finì colla distruzione della loro potenza; tutto dovette cedere alle armi vittoriose di Carlomagno, suscitato da Dio per metter fine ai mali cagionati dai Barbari. Negli ultimi tempi il fuoco si spargerà sulla terra di Magog e su quelli che abitano nelle isole, quando il fuoco discenderà dal cielo nell' ultimo giorno per consumare tutti i nemici di Dio sparsi sulla terra e nelle isole, e in ogni luogo ove si estenderà la potenza dell'Anticristo e l' empietà del suo regno.

Solo a quest' ultimo tempo è d' uopo riferire l' intero compimento di ciò che in appresso dice il Signore: ỷ. 7 (*Ezech.* XXXIX) ***Et non polluam nomen sanctum meum amplius: E non lascerò più profanare il mio nome santo.*** Dio impedisce collo scoppio di sue vendette la profanazione del suo nome ogni volta che colpisce gli empii e fiacca la loro potenza; ma egli non farà cessar del tutto queste profanazioni, se non coll' ultimo anatema, col quale colpirà gli interi corpi dei reprobi nel giorno estremo. Ecco pertanto uno di quei tratti che non convengono propriamente che all' ultimo dei tre compimenti. Lo stesso però non avviene di quelli che ora seguono.

Capo XXXIX, ỷ. 9: ***Et egredientur habitatores de civitatibus Israel, et succendent et comburent arma . . ., et succendent ea igni septem annis.*** La ruina dell'Anticristo e del suo esercito è riservata per l' ultima estremità dei tempi; e s. Girolamo, meditando ciò che se ne dice nella profezia di Daniele, crede di osservarvi che non vi saranno se non quarantacinque giorni d' intervallo fra la ruina dell'Anticristo e l' ultima venuta di Gesù Cristo preceduta dal fuoco vendicatore, che farà perire tutta la moltitudine dei reprobi, e li precipiterà per sempre nell' inferno, mentre gli eletti andranno a godere l' eterna e beata vita con Gesù Cristo. È adunque impossibile il collocar quivi i sette anni di cui parla Ezechiele, se si prendono per un tempo circoscritto, poichè allora non vi sarà più tempo, e non rimarrà che la sola eternità. Queste parole sembrano adunque riguardare alcuno dei due primi compimenti, e forse l' uno e l' altro, in un senso differente. Nel primo senso, queste

Osservazioni intorno ai ỷỷ. 9 e 11 dello stesso capo.

parole si potrebbero riferire alla sconfitta di Cambise e del suo esercito. Coloro fra gli Israeliti che si trovarono nei dintorni del luogo, ove dovette essere disfatto questo esercito numeroso, poterono servirsi di tutto il legno che trovavasi negli avanzi di quest' esercito, e consumarlo col fuoco in modo che questo abbia durato sette anni. Si può osservare che i sette anni contati dopo la morte di Cambise vengono a terminare al sesto di Dario, figlio di Istaspe, in cui si celebrò la dedicazione del tempio del Signore, riedificato dai Giudei sotto la protezione di questo principe. Questa fu per essi un' epoca celebre. Dio forse permise che gli avanzi degli attrezzi dell' esercito di Cambise sussistessero fino allora, e fossero fino allora abbruciati dagli Israeliti. In questo secondo senso si può considerare che nello stile misterioso dei libri santi, i reprobi sono paragonati ad un legno secco ed inutile che vien gettato al fuoco, e che quindi il fuoco che consumava questo legno rappresentava quello che nell' inferno tormenta i reprobi senza consumarli. Avvenne adunque che questo legno destinato al fuoco rimanesse sette anni sui monti d' Israele, e durante questi sette anni si potesse in ogni giorno prendere qualche parte di queste legna, per gettarne al fuoco. I Goti ed i Longobardi ravvolti nei funesti errori del paganesimo o dell' eresia, e perseveranti sino alla fine in tali sciagurate disposizioni, erano queste legna secche ed inutili, che rimasero per sette anni sparse sui monti d'Israele, donde venivano gettate dalla divina giustizia nel fuoco dell' inferno. Questi sette anni si possono prendere dalla sconfitta medesima dell' esercito di Radagasio nell' anno 405; giacchè gli Ebrei distinguevano tre sorta di anni: l' anno comune, composto di dodici mesi; l' anno sabatico, che ritornava ogni sette anni; e l' anno del giubileo, che era il cinquantesimo. Sette anni sabatici non danno che quarantanove anni; ma sette anni giubilari ne danno trecentocinquanta. Si contino dalla disfatta di Radagasio nel 405, e questi trecentocinquant' anni ci condurranno al 755, e vedrassi essere stato precisamente in quest' anno che Pipino, re di Francia, cominciò a liberar l' Italia dalla potenza dei Longobardi, e trasferì alla Chiesa romana le città ch' egli avea finalmente liberate da quel

duro dominio. Allora si vide nascere l'aurora di quel giorno felice in cui si compivano i sette anni misteriosi. Roma e l'Italia venivano interamente liberate dalle legna aride destinate al fuoco.

Capo XXXIX, ỳ. 11: *Et erit in die illa, dabo Gog locum nominatum sepulcrum in Israel: vallem viatorum ad orientem maris, quæ obstupescere faciet prætereuntes: et sepelient ibi Gog et omnem multitudinem ejus, et vocabitur vallis multitudinis Gog*, in ebreo *Hamon-Gog*. Ecco un altro carattere che verisimilmente non può convenire alla disfatta dell'Anticristo e del suo esercito; il loro sepolcro non sarà già sulla terra, ma nell' inferno, e sarebbe difficile lo spiegare come l' inferno possa venir rappresentato dalla valle dei viaggiatori, all' oriente del mare. Queste espressioni dinotano assai chiaramente un luogo che non può trovarsi che sulla terra. Letteralmente e nel primo senso, sembra che questo luogo sia quello che dallo storico Giuseppe è chiamato *la valle del Carmelo*, posta alle falde del monte dello stesso nome, presso a quella città di Ecbatana ove secondo Erodoto morì Cambise. Questa era la *valle dei viaggiatori*, o, giusta l' espressione dell' ebreo, *la valle dei passeggieri*, ossia di quelli che passavano dalla Siria nella Giudea, o che venivano dall'Assiria e dalla Caldea per recarsi in Egitto, e per passar dall' Egitto nella Siria, nella Caldea, nella Persia. Questa valle era *all' oriente del mare*, cioè del mar Mediterraneo. Se più non gli rimase il nome di *Hamon-Gog* o *vallis Hamon-Gog*, è perchè nello stile degli Ebrei basta ch' essa abbia meritato questo nome, sebbene esso non sia passato nell' uso comune. Ma ciò che su questo punto può mancare al compimento della profezia nel primo senso, trovasi poi pienamente compiuto nel secondo, giacchè la provincia, in cui i Longobardi, succeduti ai Goti, avevano stabilita la loro potenza, e dove la potenza loro fu spenta da Carlomagno, ha realmente conservato il nome di *Lombardia*, che essa porta anche al presente, mille e più anni dopo la loro disfatta. Si potrebbe anche aggiungere che gli altri caratteri ivi notati dal profeta possono convenirle, almeno per certi riguardi. Questa provincia, posta appiedi delle Alpi, è per riguardo a loro una *valle;*

è la *valle dei viaggiatori* o *dei passeggieri,* giacchè per essa è d'uopo passare, qualunque sia la parte da cui si venga per terra, per entrare nell'Italia, per andare a Roma; ed essa, almeno in parte, è *all' oriente del mare,* cioè del Mediterraneo medesimo, dal lato che si avanza verso Roma.

Osservazioni intorno ai ℣℣. 12, 13 e 14 del medesimo capo.

Capo XXXIX, ℣. 12: *Et sepelient eos domus Israel, ut mundent terram septem mensibus.* Ecco un altro carattere che non può convenire alla disfatta dell'Anticristo e del suo esercito. Un solo e medesimo giorno seppellirà i reprobi nell'inferno, e purificherà la terra, ponendo fine alla durata dei secoli, per farvi succedere la sola eternità. Nel primo senso, questi *sette mesi* potrebbero intendersi pei sette mesi che scorsero dopo la sconfitta di Cambise e del suo esercito, e duranti i quali poterono gli Israeliti occuparsi nella cura di seppellire quei cadaveri per purificare la terra d'Israele. Ma nel secondo senso, e relativamente alla distruzione della potenza dei Longobardi, che erano stati impegnati nel paganesimo e nell'arianismo, questi *sette mesi* potrebbero venir paragonati alle settanta settimane di Daniele, nelle quali i giorni si prendono per anni; e noi già abbiam veduto che anche in Ezechiele al capo IV i giorni sono pure presi per anni. Questi *sette mesi* potrebberò adunque dinotare sette periodi di trent'anni, che darebbero circa ducento dieci anni, ossia circa due secoli; e così è che infatto si seppellirono coi Longobardi gli estremi avanzi del paganesimo e dell'arianismo. Nello stesso tempo Carlomagno ed i suoi successori si diedero cura di purificare i loro Stati sia coi concilii che adunarono, sia coi missionarii che spedirono, e sia anche colle conquiste che fecero sui popoli infedeli, per modo che l'idolatria venne interamente bandita dai loro Stati, e l'eresia del tutto estinta, aicchè nei due secoli che seguirono più non si videro gli Stati loro turbati dall'eresia, essendo gli errori di Felice e di Elipando stati soffocati fin dal nascere per le cure di Carlomagno; tanto fu sollecito questo principe nel purificare la terra.

℣. 13: *Sepeliet autem eum omnis populus terræ, et erit eis nominata dies in qua glorificatus sum, ait Dominus Deus.* Se nel primo senso, il giorno della rotta di Cambise e del suo esercito non ebbe uno splendore

tale da trasmetterne la memoria ai posteri, si può dire che nel secondo senso la profezia trovi un compimento più perfetto, giacchè il regno dell'imperator Carlomagno divenne una delle più splendide epoche sì nella storia degli imperii, che in quella della Chiesa medesima: la distruzione della monarchia dei Longobardi è riguardata anche al presente in Roma ed in tutta l'Europa come uno dei principali avvenimenti del regno di lui, ed egli stesso ne perpetuò la memoria, prendendo fin d'allora il titolo di *re dei Franchi e dei Longobardi;* per modo che nella nostra storia si incontrano pochi giorni così celebri, come quello in cui Dio fece risplendere la sua gloria, suscitando questo principe, perchè finisse di liberar la sua Chiesa dalle mani di coloro che l'aveano afflitta per sì lungo tempo.

Capo XXXIX, ✝. 14: *Et viros jugiter constituent, lustrantes terram, qui sepeliant et requirant eos qui remanserunt super faciem terræ, ut emundent terram; post menses autem septem quærere incipient.* Questa parola *incipient,* che qui potrebbe dar luogo a qualche difficoltà, non si trova nè nell'ebreo, nè nella versione dei Settanta. L'ebreo dice semplicemente *quærent,* e la versione dei Settanta *et quærent;* intorno a che è d'uopo osservare che la congiunzione *autem* non trovasi nè in questa versione, nè nell'ebreo, per cui il senso del greco unisce ciò che la Volgata separa: *ut emundent terram post menses septem, et quærent.* L'ebreo potrebbe anche significare, *ut emundent terram post menses septem (quibus) quærent;* questi due sensi si accordano, e sembrano molto convenire. Pare che la ricerca abbia dovuto cominciare dopo la sconfitta, per modo che dopo sette mesi di ricerche, la terra fosse trovata monda. Questo può aver avuto il suo compimento letterale nel primo senso, e ciò trovasi pure compito nel secondo, prendendo i sette mesi per sette periodi di trent'anni, che formano due secoli e più. Infatto per le cure che si ebbero di distruggere in tutto l'impero d'Occidente gli ultimi avanzi del paganesimo e dell'eresia, dopo la ruina dei Longobardi, avvenne che alla fine di questi sette mesi misteriosi, alla fine di questi due secoli, la terra

fu trovata pura; alla fine del secolo decimo più non eravi nè paganesimo nè eresia nell' impero d' Occidente.

Osservazioni intorno ai ℣℣. 15, 16 e 17 dello stesso capo.

℣. 15: *Et circuibunt peragrantes terram; cumque viderint os hominis, statuent juxta illud titulum, donec sepeliant illud pollinctores in valle multitudinis Gog.* Tutto ciò può aver avuto il suo compimento letterale nel primo senso dopo la disfatta di Cambise, e tutto questo poteva rappresentare, per riguardo al secondo senso, ciò che si operò specialmente al tempo di Carlomagno e per le cure di lui nel purificare la terra, allorquando nel mezzo delle sue conquiste contro i Sassoni, egli spediva loro missionarii che distruggessero fra loro il paganesimo, e stabiliva fra i medesimi alcuni vescovi per confermare la loro conversione, e finire di purificarli dalla corruzione e dall' infezione dell' idolatria. Quelli che perseveravano nella loro infedeltà erano sepolti nella valle di *Hamon-Gog*, cadendo sotto la stessa condanna degli altri infedeli Goti o Longobardi.

Capo XXXIX, ℣. 16: *Nomen autem civitatis Amona* (o secondo l' ebreo, *Hamonah*), *et mundabunt terram.* Questa parola *Hamonah* è quella che entra in *Hamon-Gog,* ed ha il senso medesimo; la *moltitudine,* ossia la moltitudine di Gog, il popolo numeroso di Gog. Se questo nome non rimase al luogo in cui fu sterminato l' esercito di Cambise, è perchè, come abbiamo già osservato, nel comune linguaggio degli Ebrei bastava che questo luogo meritasse di portare un tal nome senza che in realtà lo portasse. Inoltre si potrebbe forse affermare che anche qui il secondo senso ci offre quello che noi non troviamo nel primo; perocchè non solo la provincia stata occupata dai Longobardi, e dove fu distrutta la loro potenza, ritenne da essi fino al presente il nome di *Lombardia;* ma anche la città che era la sede del loro dominio, conservò il nome che le derivò dalla signoria loro; giacchè questa città dai Romani era chiamata *Ticinum,* e quando Alboino, re dei Longobardi, se ne impadronì, dicevasi ancora *Ticinensis civitas.* Fu sotto il loro dominio che essa cominciò ad esser nominata *Papia,* donde noi diciamo *Pavia;* di modo che quando Carlomagno la tolse loro, appellavasi *Papiensis civitas,* il qual nome le è rimasto. Questo nome significa adun-

que nella sua origine *la città dei Longobardi*, ed in questo senso pare che si avverì la profezia la quale prediceva che la città in cui perirebbe l' esercito di Gog, conserverebbe un nome che richiamerebbe la memoria di questo esercito. Si può osservare che tutti questi tratti non offrono nulla che possa facilmente applicarsi al terzo senso, il quale riguarda la ruina dell'Anticristo e di tutti i reprobi negli ultimi giorni. Ma la continuazione vi ci conduce per gradi.

ỹ. 17 : *Tu ergo, filii hominis, hæc dicit Dominus Deus: Dic omni volucri et universis avibus, cunctisque bestiis agri : Convenite, properate, concurrite undique ad victimam meam, quam ego immolo vobis, victimam grandem super montes Israel, ut comedatis carnem, et bibatis sanguinem.* Nel primo senso il Signore chiama tutti gli uccelli carnivori e tutte le bestie feroci per dar loro in preda i cadaveri de' suoi nemici, ossia dell' esercito di Cambise, sconfitto sui monti d' Israele. Nel secondo senso, invita parimente le bestie feroci e gli uccelli carnivori perchè vengano a gettarsi sopra i cadaveri de' suoi nemici, cioè dei Goti che avevano seguito Radagasio, e di tutti gli altri Goti, Longobardi od altri che perirono nelle battaglie che dovettero sostenere sulle terre da loro usurpate nelle provincie dell' impero romano. O piuttosto ciò somiglia perfettamente a quello che ci dice s. Giovanni, conducendoci al terzo senso, che riguarda la ruina dell'Anticristo e del suo esercito: « Io vidi un angelo che » stava nel sole, e gridò ad alta voce, dicendo a tutti » gli uccelli che volavano per mezzo il cielo : Venite e » adunatevi per la gran cena di Dio ; per mangiare le » carni dei re, e le carni dei tribuni, e le carni dei » potenti, e le carni dei cavalli e dei cavalieri, e le » carni di tutti, liberi e servi, piccoli e grandi . . . . » Ed essi furono tutti uccisi dalla spada di lui che sta » sul cavallo, dalla spada che esce dalla sua bocca ; e » tutti gli uccelli si sfamarono delle loro carni (1) ». Viva immagine è questa, il cui unico scopo è quello di rappresentarci la terribile disgrazia di tutti i reprobi, che allora verranno dati in preda ai demonii, raffigurati del pari dagli uccelli carnivori e dalle bestie feroci. Questo

(1) *Apoc.* XIX, 17 *et seqq.*

è ciò che già soffrirono tutti i nemici della Chiesa morti nel loro peccato; essi furono dati in preda ai demonii per tutta l'eternità; e questo è pur ciò che è riservato a tutti i reprobi alla fine dei secoli.

Osservazioni intorno ai ℣℣. 21, 22, 23 e 24 dello stesso capo.

Capo XXXIX, ℣℣. 21 e 22: *Et ponam gloriam meam in gentibus: et videbunt omnes gentes judicium meum quod fecerim, et manum meam quam posuerim super eos. Et scient domus Israel, quia ego Dominus Deus eorum a die illa et deinceps.* Nel primo senso, Dio ha fatto risplendere la sua gloria in mezzo alle nazioni, esterminando l'esercito numeroso di Cambise che moveva a saccheggiare il suo popolo, ed il colpo con cui egli conquise i nemici d'Israele divenne per questo popolo una novella prova dell'esistenza del suo Dio, e della cura ch'egli si prende della stirpe d'Israele ch'ei si trascelse. Parimente nel secondo senso Dio mettendo in rotta l'esercito di Radagasio, e distruggendo successivamente la potenza dei Goti e dei Longobardi che aveano cagionato tanti mali al suo popolo, fece risplendere sulla terra la propria gloria al cospetto delle nazioni, e diede alla sua Chiesa novelle prove della sua esistenza, e della cura ch'ei si prende nel vegliare su di essa. Del pari alla fine dei secoli, nell'ultimo giorno di questo mondo, Gesù Cristo disperdendo tutti i cattivi che avranno contaminata la terra, farà risplendere la sua gloria al cospetto di tutte le nazioni, e farà vedere alla casa d'Israele secondo la carne, al popolo giudeo convertito, ch'egli è veramente l'Essere Supremo eguale a Dio suo Padre, che egli stesso è il loro Dio al pari di suo Padre e con suo Padre, ed essi ne rimarranno convinti da questo giorno fino a tutta l'eternità.

℣℣. 23 e 24: *Et scient gentes quoniam in iniquitate sua capta sit domus Israel: eo quod dereliquerint me, et absconderim faciem meam ab eis; et tradiderim eos in manus hostium, et ceciderint in gladio universi: juxta immunditiam eorum et scelus feci eis, et abscondi faciem meam ab illis.* Nel primo senso Dio fece vedere che quando egli permise che i Babilonesi prevalessero contro il suo popolo, ciò addivenne perchè questo popolo era colpevole; ma che avendo il suo popolo cominciato a far ritorno a lui, egli non soffrirebbe che i Persiani po-

tessero nuocere a questo popolo. Nel secondo senso Dio dimostrò che quando egli permise che i Romani prevalessero contro i Giudei, e che i Barbari turbassero il riposo del popolo cristiano, ciò fu perchè i Giudei si erano renduti rei di un enorme delitto, crocifiggendo il proprio suo Figlio, e perchè anche i Cristiani degeneravano dal lor primiero fervore; ma dimostrò insieme, che egli non permetterebbe mai che nè la potenza dei Barbari, nè alcun' altra qualsiasi, prevalesse contro la sua Chiesa. Nel terzo senso, alla fine dei secoli, Dio proverà che, se nascose per sì lunga stagione il suo volto alla casa di Israele secondo la carne, al popolo giudeo, egli così fece, perchè questo popolo si era reso colpevole dell' iniquità de' suoi padri, imitando il loro odio contro Gesù Cristo; ma che appena essi ritorneranno a lui e si uniranno alla sua Chiesa, egli più non vuole che i loro nemici possano prevalere contro di essi.

Capo XXXIX, ÿÿ. 25 e 26: *Propterea hæc dicit Dominus Deus: Nunc reducam captivitatem Jacob, et miserebor omnis domus Israel: et assumam zelum pro nomine sancto meo. Et portabunt confusionem suam, et omnem prævaricationem qua prævaricati sunt in me, cum habitaverint in terra sua confidenter, neminem formidantes.* Nel primo senso, Dio promette di continuar l' opera che cominciò a favor del suo popolo fin dal regno di Ciro; egli proseguirà a ricondurre nelle terre d' Israele coloro che ne erano stati tradotti schiavi. La loro schiavitù dopo Ciro era interamente cessata; tutti però non avevano approfittato della libertà per far ritorno alla loro patria: un gran numero tuttor ve ne avea, disperso fra le nazioni; Iddio promette che ve li ricondurrà, e infatto sotto Artaserse Dio suscitò Esdra, che ne ricondusse alcuni, ed egli fece risplendere la sua misericordia, non già ancora su tutta la casa d' Israele, ma sopra un certo numero di Israeliti di diverse tribù. Egli si armò di zelo pel suo nome in molte occasioni, e specialmente al tempo di Antioco: i giusti che fra di essi trovavansi, si umiliavano innanzi a lui, considerando le iniquità dei loro padri e dei loro fratelli; questi sentimenti di compunzione divennero ancor più vivi in coloro che credettero in Gesù Cristo, e nel tempo stesso la loro fede li riempiva

Osservazioni intorno ai ÿÿ. 25, 26, 28 e 29 dello stesso capo.

di una fiducia che li rendeva superiori ad ogni umano timore, come si vide nella persona degli apostoli e dei loro discepoli; ma allora la terra, in cui essi gloriavansi di abitare con tanta fiducia, non era già la Palestina, di cui Gesù Cristo avea predetto la desolazione; ma era bensì la Chiesa stessa di Gesù Cristo, nella quale esso gli aveva introdotti, e dove egli avea stabilito la loro dimora. Nel secondo senso Dio promette di proseguire a liberar la sua Chiesa dalle mani di tutti coloro che ardiranno insorgere contro di essa, e promette di continuare a spargere la sua misericordia su tutti quelli che per la fede saranno degni di essere riputati figli d' Israele. Egli predice che i veri fedeli si umilieranno innanzi a lui nel vedere le iniquità dei loro padri e dei loro fratelli, od anche i loro proprii peccati che provocarono su di essi i flagelli, dai quali furono afflitti. Predice che alla vista dei segni luminosi di sua protezione verso la sua Chiesa, che è la terra in cui esso gli ha introdotti, essi ravviveranno la loro fiducia nel suo divino aiuto, e rimarranno convinti che nulla hanno a temere dagli uomini, quando essi rimangano fedeli al loro Dio. Nel terzo senso, che risguarda gli ultimi tempi, Dio predice che metterà fine alla schiavitù in cui cadde la casa di Giacobbe, la casa del soppiantatore, il gentilesimo fattosi cristiano, che allora si troverà oppresso sotto questa potenza anticristiana, il cui dominio si estenderà su tutta la terra. Egli predice che diffonderà la sua misericordia su tutta la casa d' Israele, su tutto il popolo giudeo, riconducendo questo popolo alla fede, ed aprendogli colla fede le porte della beata eternità, in cui lo farà entrare. Predice che si armerà di zelo pel suo santo nome in un modo sì strepitoso, da superare tutte le prove date nei secoli precedenti. Predice che tutti quelli che ritorneranno a lui, sia fra i Giudei, sia fra i Gentili, si umilieranno al suo cospetto, alla vista dei peccati di cui si riconosceranno colpevoli, e che tutti, pieni allora della fede più viva, abiteranno nella sua Chiesa tutti compresi da una fiducia che li renderà superiori a tutte le minacce ed a tutto il furore dell'Anticristo e de' suoi settarii, e li disporrà a sostenere tutta la violenza della persecuzione che essi avranno a soffrire, e nella quale riporteranno la palma del martirio.

Capo XXXIX, ✝✝. 28 e 29: *Et scient quia ego Dominus Deus eorum, eo quod transtulerim eos in nationes, et congregaverim eos super terram suam, et non dereliquerim quemquam ex eis ibi. Et non abscondam ultra faciem meam ab eis, eo quod effuderim spiritum meum super omnem domum Israel, ait Dominus Deus.* Qui le promesse diventano sì ampie e sì magnifiche, che non è più possibile l' applicarle ai due primi compimenti della profezia; l' ultimo solo può ad esse convenire, e solo l' ultimo ne riempirà tutta l' ampiezza. Allora tutto Israele, prima disperso fra le nazioni nei giorni della collera del Signore, troverassi raccolto nella propria sua terra, nella propria sua patria, senza che ne rimanga uno solo fra le nazioni. Allora Gesù Cristo separerà per sempre i suoi eletti dal mondo riprovato, gli introdurrà nel regno di suo Padre, nella terra dei viventi, nella Gerusalemme celeste. Egli allora non nasconderà più loro la sua faccia; essi vivranno con lui, e contempleranno la sua gloria eternamente, perchè egli avrà sparso il suo spirito su tutta la casa d' Israele, su tutti coloro che egli scelse perchè fossero in eterno insieme con lui l' Israele di Dio suo padre. Ecco fin dove si estendano le promesse dei profeti; e riesce impossibile l' intenderle, se non si penetra in esse fino a questo punto.

La profezia di Ezechiele contro Gog sembra dunque essere suscettiva di tre sensi, che sono legati insieme per modo, che alcuni tratti meglio convengono al primo od al secondo, mentre altri non possono convenire che al terzo.

Risposta alla obbiezione dell' ab. Joubert presa dal testo dell' Apocalisse intorno a Gog. È forse vero che questo Gog sia affatto diverso da quello di cui parla Ezechiele? La pace promessa in questa profe-

Ma qui nascono alcune difficoltà che devonsi prevenire. L' ab. Joubert, come si è veduto, non vuole ammettere nei secoli trascorsi verun compimento della profezia di Ezechiele contro Gog; non solo egli non vuol concedere al p. Calmet che Gog possa essere Cambise, ma ricusa anche di accettare queste parole di sant'Ambrogio: *Gog iste Gothus est.* Egli tiene per certo che queste profezie risguardino unicamente un tempo futuro, e questo tempo futuro da lui vien determinato precisamente alla futura conversion de' Giudei; ma ciò che può sembrar molto singolare è la distinzione da lui fatta di questo tempo, da quello di cui parla s. Giovanni nell'Apoca-

sia è quella dell' eternità.

lisse, per modo che si arresta appunto in sulla fine per avvertire i suoi lettori di non confondere la profezia di s. Giovanni con quella di Ezechiele, quantunque abbiansi a riferirle entrambe ad un tempo che ancora attualmente è futuro. « La prova (dice egli[1]) che esse risguardino diversi » avvenimenti si è, che quella dell'Apocalisse, capo XX, » ẏẏ. 7, 8, 9, va unita immediatamente all' ultimo giu- » dizio che la segue assai da vicino, come scorgesi dai » ẏẏ. 11 e seguenti; mentre in vece in Ezechiele l' at- » tacco di Gog e la sua totale sconfitta danno luogo ad » una lunghissima pace; il che presenta l' idea di una » rinnovazione cagionata nel mondo, e distaccata per un » certo corso di secoli dalla fine dei tempi ». A ciò noi non rispondiamo che una parola sola, che cioè la pace promessa qui dal Signore è *la pace dell' eternità:* noi crediamo che sarebbe molto difficile il provarci che essa non sia tale: *Non abscondam ultra faciem meam ab eis.* Una promessa tanto espressa non può soffrire nè eccezione, nè limiti.

Risposta alla obbiezione del p. Houbigant tolta dalla promessa che si trova nel capo XXXIX ẏ. 28: *Et non dereliquerim quemquam ex eis ibi.* È forse vero che i Giudei al tempo della futura loro conversione verranno tutti ricondotti nel loro proprio paese? Risposta di s. Girolamo a questo quesito.

Il p. Houbigant ci concede che la profezia di Ezechiele potè, od anche dovette ricevere un primo compimento prima di Gesù Cristo. Egli non vuole che ciò sia avvenuto al tempo della spedizione di Cambise indicata da Erodoto, ma in una spedizione di Sciti, di cui non trovasi vestigio di sorta alcuna; ma al fine egli ammette un primo compimento, e si direbbe quasi che egli non ne supponga alcun altro; perocchè nelle sue note al capo XXXVIII non accenna che ve ne possa essere un altro. Non è che alla fine del capo XXXIX, che colpito da questa promessa del ẏ. 28: *Et non dereliquerim quemquam ex eis ibi,* egli vi unisce quella del ẏ. 29: *Et non abscondam ultra faciem meam ab eis, eo quod effuderim spiritum meum super omnem domum Israel.* Egli fa osservare che queste due promesse unite non possono trovare il loro compimento fuorchè nel futuro richiamo dei Giudei; ma conchiude da ciò, che questo richiamo non consisterà solo nel riempirli dello spirito di Dio, ma eziandio nel raccoglierli tutti nella propria loro terra, per modo che non ne rimarrà uno solo fra le nazioni straniere; tale è, secondo le sue stesse espres-

(1) Spiegazione dei profeti, tom. IV, pag. 293.

sioni, il ritorno qui promesso : *Reditum in quo nullus Judæus sit apud exteras gentes relinquendus.* A ciò noi non dobbiamo rispondere che una sola parola, o piuttosto sarà s. Girolamo che vi risponderà : Questo è appunto ciò che pensano i Giudei carnali ed i nostri giudaizzanti : *Omnia autem usque ad eum locum in quo succedit templi ædificatio, hi, quos supra diximus Judæos et nostros judaizantes, ad ultimum tempus referunt; quod carnibus Gog, cunctique ejus exercitus, quasi pinguissimis hostiis volucres bestiæque saturandæ sint : et restituatur Israel in pristinum statum, et nequaquam ultra a gentibus expugnetur, sed effundat spiritum suum super eos Deus, ut habitent in terra sua: non omnes gentes, sed proprie domus Israel*(1). Noi ci siamo già spiegati abbastanza su questo punto nella Dissertazione intorno ai profeti (inserita in questo volume, pag. 5).

Risposte alle obbiezioni prese dal non riconoscere s. Girolamo in Gog, nè Cambise, nè i Goti, nè lo stesso Anticristo.

Si potrebbe anche opporci, che s. Girolamo non applica questa profezia nè a Cambise, nè ai Goti, nè all'Anticristo; che egli non dice neppure una parola di Cambise, e che parlando dei Goti, afferma che tale fu l'opinione di sant'Ambrogio; ma soggiunge che egli lascia a coloro che seguono questa opinione, la cura di mostrare come tutto ciò che è scritto in questa profezia si possa applicare a questo oggetto. Si dirà ch' egli parla altresì dell' interpretazione desunta dall'Apocalisse, ma che dopo aver biasimate le conseguenze che ne traggono i giudaizzanti ed i millenarii, vi riconosce un mistero in cui egli non ardisce di penetrare, e crede di scoprire una differenza essenziale in questo, che in Ezechiele *Gog è il principe della terra di Magog,* mentre nell'Apocalisse *Gog e Magog* gli sembrano essere *nazioni che sorgono dalle quattro estremità della terra.* A ciò rispondiamo, che s. Girolamo fin dal principio del libro in cui prende a spiegare questa profezia, e prima di parlare dell' opinione di sant'Ambrogio riguardo ai Goti, comincia dal confessare che questa profezia è difficilissima, *Prophetia difficillima*(2): è d' uopo confessare che essa è tale diffatto, e furono senza dubbio queste difficoltà che lo rimossero dall' adottare veruno dei tre sensi da noi

(1) *Hieron. in Ezech.* XXXIX, *tom.* III, *col.* 973. — (2) *Hieron. in proœmio lib.* XI *in Ezech.*

proposti. Difficoltà dal lato dei tempi che precedettero Gesù Cristo, non facendo gli storici sacri menzione di alcun avvenimento che rassomigli all'invasione di Gog; perciò s. Girolamo suppone che non si possa trovar nulla da questa parte che valga a spiegare la profezia. A questo noi rispondiamo, che la profezia può avere avuto qualche compimento a quei tempi, quantunque la Scrittura non ne parli; ed affermiamo che Erodoto dice abbastanza per dar luogo a presumerne più di quello che esprimono le sue parole. Difficoltà dal lato del tempo in cui viveva s. Girolamo: pare che egli abbia scritto questo comentario poco tempo dopo la presa di Roma condotta a termine da Alarico, re dei Goti; quindi egli non vedeva ancora se non il principio delle rivoluzioni che potevano contribuire a spiegare la profezia sotto questo aspetto: non è dunque da stupirsi se egli abbia disperato di potervi riuscire. Difficoltà dal lato dell'Apocalisse: l'abuso che i giudaizzanti ed i millenarii facevano di questo libro divino, aveva accresciute le nubi che ricoprono questa parte; si temeva di rompere contro uno scoglio, nel quale molti avevano urtato. Si conosceva abbastanza che il senso letterale guidava ad errori pericolosi, e se ne concludeva, che sì in questa parte, come in tutto il restante del libro, vi era del mistero, e tale è l'espressione di s. Girolamo su questo stesso punto: *Totum volumen Joannis, quod Revelationis titulo prænotatur, esse mysticum*(1); non si osava di penetrare questo mistero, e giova notare che infatto i tempi non erano per anco maturi abbastanza perchè vi si potesse riuscire, giacchè le profezie prima del loro compimento sono d'ordinario coperte da una oscurità che solo gli avvenimenti valgono a dissipare. Si erano vedute le persecuzioni dei Pagani duranti i primi tre secoli, e le turbolenze dell'arianismo nel quarto. Si cominciava appena a scorgere nei primi anni del quinto secolo l'origine dei mali che i Barbari dovevano cagionare all'impero ed alla Chiesa. Egli non avrebbe potuto penetrare più oltre, senza un istinto profetico eguale a quello che appare in s. Ambrogio allorchè sin dalla fine del quarto secolo diceva: *Gog iste Gothus est.*

(1) *Hieron. in Ezech.* XXXVIII, *tom.* III, *col.* 965.

Riassumendo pertanto le idee così diremo: Questi tre sensi hanno senza dubbio le loro difficoltà, e queste difficoltà erano ben capaci di arrestar s. Girolamo, ma non erano insuperabili; la serie dei tempi sparse in questa oscurità alcuni raggi di luce, di cui s. Girolamo avrebbe egli pure approfittato, se avesse vissuto più a lungo, se avesse scritto nei secoli più prossimi al nostro. Teodoreto, che gli sopravvisse, aveva ricevuto dai Giudei una tradizione che ha molta relazione colla spedizione di Cambise; verisimilmente s. Girolamo non la conosceva; egli almeno non la contraddisse. Se avesse veduto tutte le conseguenze dell' invasione dei Goti e dei Longobardi, avrebbe forse egli stesso riconosciuto la rettitudine delle relazioni, che al suo tempo non poteva ravvisare, fra la profezia di Ezechiele e queste rivoluzioni che cominciavano appena a nascere. Finalmente se egli fosse vissuto fin' oltre i mille anni, contati non solo dalla nascita di Gesù Cristo, o dalla sua ascensione, ma eziandio dal trionfo della Chiesa sotto Costantino, forse egli avrebbe almeno cominciato a comprendere il mistero di questi mille anni di cui parla s. Giovanni, e che erano nei primi tempi uno scoglio contro il quale alcuni aveano urtato o rotto, ed al quale altri non osavano avvicinarsi.

Risposta alla obbiezione tolta dalla opinione di s. Girolamo, che Gog e Magog rappresentino gli eresiarchi e i loro settarii.

A qual partito inoltre si appiglia s. Girolamo? Credendo di non poter riuscire nè dal lato del senso letterale, nè dal lato del senso allegorico, rivolse la sua attenzione al senso morale; e pensa che Gog e Magog possano qui rappresentare gli eretici, ed ecco come pretenda di provarlo: Gog, *græco sermone* δῶμα, *latino* tectum *dicitur: porro* Magog *interpretatur* de tecto. *Omnis igitur superbia et falsi nominis scientia, quæ erigit se contra notitiam veritatis, his nominibus demonstratur....* Tectumque *interpretabimur hæreticorum principes; et* de tecto, *eos qui illorum suscepere doctrinas*(1). Se i nostri lettori sperano di trovare sotto quest' aspetto una spiegazione più soddisfacente di quella degli altri tre, che noi abbiamo loro presentato, acconsentiamo di buon grado che essi la seguano. Anche in ciò noi non facciamo che

(1) *Hieron. in Ezech.* XXXVIII, *tom.* III, *col.* 965.

imitar l'esempio di s. Girolamo, il quale dichiara, che lasciando al giudizio del lettore i diversi sensi ch'egli non adotta, si adopera non tanto per condannare gli altri, quanto per fondare e stabilire una spiegazione che non si allontani dalla dottrina della Chiesa: ***Quæ nos omnia lectoris arbitrio concedentes, non tam aliena damnare, quam ecclesiasticam explicationem affirmare conabimur*** (*).

(*) ✻ Il leggitore, nel percorrere questa dissertazione, si sarà accorto talora di alcune allegorie forse troppo stemperate e contorte. Il dovere di traduttore ci ha imposto di riportare pienamente il pensiero e le idee del testo originale; ma di buon grado noi pure ci rifiutiamo a quanto il buon senno ed una critica illuminata suggerisce di rifiutarsi.

DISSERTAZIONE

SOPRA

IL CUBITO EBRAICO

PER SERVIRE D'INTELLIGENZA DEL TESTO D'EZECHIELE CAPO XL, ỳ. 5 E SEGUENTI (*)

Quattordici anni dopo la ruina della città di Gerusalemme cagionata da Nabuchodonosor, *e nell' anno ventesimoquinto della nostra trasmigrazione* dopo la presa di Jechonia (dice Ezechiele) *al principio dell' anno*, cioè *nel decimo* giorno *del* primo *mese, la mano del Signore fu sopra di me, e mi condusse in questo paese. Mi condusse*, io dico, *in una divina visione nel paese d' Israele, e posommi sopra un monte altissimo, sopra di cui era come la fabbrica di una città volta a mezzodì. Ed introdussemi colà dentro; ed ecco un uomo, che era a vedersi splendente come bronzo; e aveva in mano una corda fatta di lino, e nell' altra una canna da misurare, ed egli stavasi sulla porta. E lo stesso uomo mi disse: Figliuolo dell' uomo, mira co' tuoi occhi, e ascolta co' tuoi orecchi, ed applica il cuor tuo a tutte le cose che io ti farò vedere; perocchè, affinchè fossero dimostrate, tu qui sei stato condotto; e annunzia alla casa d' Israele tutto quello che vedi..... Questo uomo teneva in mano una canna della misura di sei cubiti in cubito e un palmo* (1). Tale è letteralmente l' espressione del profeta secondo l' ebreo: *Et in manu viri calamus mensuræ sex cubitorum in cubito et palmo.* Più sotto, lo stesso profeta, dopo aver descritte le proporzioni del tempio misurato cou questa canna, passa alle

Esposizione del testo che dà motivo a questa dissertazione. Ezechiele parla forse di due cubiti, oppure di uno solo? Vi è forse qualche relazione tra la misura di cui parla Ezechiele nella descrizione del tempio, e quella di cui parla Erodoto nel descrivere le mura di Babilonia? Argomento di questa dissertazione.

(*) Questa dissertazione appartiene all' editore Rondet.

(1) *Ezech.* XL. 1 *et seqq.*

proporzioni dell' altare, e dice: *Queste sono le misure dell' altare in cubiti di cubito e palmo*[1]. L' ebreo può tradursi: *Istæ autem mensuræ altaris in cubitis cubiti, cubito et palmo*: o, *in cubitis; cubitus* (autem) *cubitus et palmus*. La versione dei Settanta dice semplicemente: *In cubito cubiti et palmi*. Trattasi qui di sapere che cosa intenda il profeta per *cubiti di cubito e palmo*. Tutti concordano e danno per certo che il palmo fosse una delle parti del cubito; ma si domanda, se il profeta parli di un cubito particolare che fosse un palmo più grande di un altro, oppure, se egli parli semplicemente di un cubito suddiviso in palmi.

I rabbini lo spiegano nel primo senso, e pare che anche s. Girolamo l' abbia inteso nel medesimo senso, così traducendo egli al capo XL, ỳ. 5: *Et in manu viri calamus mensuræ sex cubitorum et palmo*. Cioè: *E quest' uomo teneva in mano una canna per misurare, che avea sei cubiti ed un palmo*. L' espressione è equivoca, e potrebbe significare che il palmo superasse i sei cubiti insieme, e non ciascheduno de' sei cubiti. Ma egli si esprime più chiaramente al capo XLIII, ỳ. 13, ove traduce: *Istæ autem mensuræ altaris in cubito verissimo, qui habebat cubitum et palmum*. Cioè: *Queste sono le misure dell' altare misurandolo col cubito di retta misura* (letteralmente *col cubito verissimo*) *che aveva un cubito ed un palmo*. Qui non havvi alcuna ambiguità, e non è da stupirsi se una testimonianza sì chiara, congiunta alla tradizione dei rabbini, abbia ricevuto il suffragio della maggior parte degli interpreti, i quali adottando l' opinione di s. Girolamo e dei rabbini, pretesero che il cubito di cui parla Ezechiele, fosse un cubito particolare che avesse un palmo di più nella sua lunghezza: *In cubito verissimo, qui habebat cubitum et palmum*.

Ma si procedette ancora più oltre, e si volle determinare quali fossero i due cubiti che si credevano messi qui a paragone da Ezechiele. Alcuni pretesero che Ezechiele paragonasse qui il cubito ebraico al cubito babilonese, cui eglino supposero che fosse minore di un palmo del cubito ebraico. Altri credettero che Ezechiele paragonasse qui due cubiti ebraici, l' uno maggiore di

(1) *Ezech.* XLIII. 13.

un palmo dell' altro. Altri finalmente pensarono ch' egli paragonasse due cubiti babilonesi. Di queste tre opinioni pare che il p. Calmet segua ora la prima ed ora l' ultima.

Egli sembra seguir la prima, allorchè nel suo comentario intorno ad Ezechiele, capo XL, ✝. 3, dice: « La » canna o la tesa, come Ezechiele lo dice qui appresso, » ✝. 5, era di sei cubiti ed un palmo, cioè di sei cubiti ebraici, ciascuno dei quali era maggiore di un » palmo del cubito babilonese ». E intorno al ✝. 13 del capo LXIII, dice ancora: « Il cubito di cui si servì l' angelo per misurare l' altare era quello stesso di cui erasi » servito per misurar tutto il tempio. Esso avea un palmo » di più del cubito babilonese ».

Nel suo comentario intorno alla Genesi, capo VI, ✝. 15, egli dice: « Ezechiele, che scriveva negli Stati » de' Babilonesi, e che si trovò trasportato in ispirito » a Gerusalemme per vedervi a misurare il tempio, av- » vertì che il cubito di cui servivasi l' angelo per le di- » mensioni del tempio era diverso da quello del paese » nel quale scriveva, e che era maggiore di un palmo » di quello di Babilonia ». Ma poscia soggiunge: « Ero- » doto dice che vi erano due sorta di cubiti presso i » Babilonesi: il cubito del re, maggiore di tre dita del » medio. Pare che Ezechiele siasi servito di questo cu- » bito del re, cui egli dice essere maggiore di un palmo » del cubito comune ». Qui il p. Calmet sembra supporre che Ezechiele paragoni due cubiti babilonesi; e ciò egli fa intendere anche quando nella sua Dissertazione intorno all' arca di Noè (1) così si esprime: « Ero- » doto dice che vi erano due sorta di cubiti presso i » Babilonesi, e che il cubito del re era maggiore di tre » dita dell' ordinario. Ezechiele, che scriveva in questo » paese, avverte che il cubito di cui egli si serviva era » maggiore dell' ordinario di un palmo ».

Quest' ultimo sentimento venne ripreso dall' autore di alcune critiche Osservazioni (2), che furono inserite in un' opera periodica (3). Questo critico impugna ciò che il p. Calmet qui fa dire ad Erodoto, che *presso i Ba-*

(1) Posta da noi nel vol. I *Dissert.* pag. 465. — (2) Fu Bellenger, dottore della Sorbona, il quale morì a Parigi il 12 aprile 1749. — (3) Mercurio del novembre 1748, pag. 92 e seguenti.

bilonesi vi fossero due sorta di cubiti, e ad Ezechiele; che *il cubito di cui egli si serviva fosse maggiore di un palmo dell' ordinario*. Egli sostiene che i cubiti di cui parla Erodoto non sieno già cubiti babilonesi, ma bensì cubiti greci; e che Ezechiele parli non di un cubito particolare, che fosse maggiore di un palmo dell' ordinario, ma semplicemente di un cubito diviso in palmi.

Trattasi qui adunque di esaminare, 1.° quali sieno i cubiti di cui parla Erodoto nella descrizione delle mura di Babilonia; 2.° quale sia il cubito di cui parla Ezechiele nella descrizione del tempio del Signore.

Il cubito regio di cui parla Erodoto, è il cubito babilonese, che da lui è paragonato col cubito greco. Esame del testo di Erodoto circa questi due cubiti; emendazione di questo testo.

Erodoto dopo aver detto che le mura di Babilonia avevano cinquanta cubiti regii di grossezza e duecento di altezza, soggiunge tosto: Ὁ δὲ Βασιλήϊος πῆχυς τοῦ μετρίου ἐστι πήχεως μείζων τρισὶ δακτύλοισι(1). Così almeno si legge al presente; così pure leggeva Lorenzo Valla, e questa fu la causa per cui tradusse: *Est autem cubitus regius quam mediocris tribus digitis major*. Così l' intendeva il p. Calmet, e per questo motivo pose questa proposizione impugnata: *Erodoto dice che presso i Babilonesi vi erano due sorta di cubiti;* CHE IL CUBITO DEL RE ERA MAGGIORE DI TRE DITA DELL' ORDINARIO, O DEL MEDIO. Giacchè tale è pur l' espressione ch' egli adopera nel suo comentario intorno alla Genesi.

Qui adunque si vedono due cubiti ben distinti in Erodoto; ma questi due cubiti sono forse entrambi babilonesi? Il p. Calmet lo pretende; l' autore delle Osservazioni critiche lo nega; ed altri sostengono che l' uno sia babilonese, e l' altro greco.

Quelli che si attengono a quest' ultima opinione, si fondano in ciò, che in molte edizioni della versione di Erodoto si legge: *Est autem cubitus regius* QUAM IS QUO PRO MENSURA UTIMUR *tribus digitis major*. L' autore delle Osservazioni critiche confessa che così si legge nell' edizione di Paolo Stefano del 1618; in quella d' Inghilterra o di Tomaso Gale del 1679; e in quella di Gronovio del 1715. Egli conghiettura che Enrico Stefano sia il primo autore di questa correzione, e pretende che sia ciò che esprimere si volle dal celebre traduttore de Ryer quando egli traslatava così: *Il cubito del re è*

(1) *Herodot. l.* 1, *c.* 178.

di tre pollici maggiore di QUELLO DI CUI D' ORDINARIO SI FA USO PER MISURARE. Egli insta molto contro questa interpretazione e contro questa correzione, supponendo che entrambe derivino dall' essersi male intesa l' espressione μέτριος πῆχυς. Egli si prende cura di far osservare che il greco vocabolo μέτριος significa, *che ha il suo giusto valore, moderato, medio, modico, che non eccede punto,* e che si prende nel senso passivo, *che è misurato,* e non nel senso attivo, *che misura,* o *che serve a misurare.* Aggiunge che bisogna supporre che Erodoto segua la buona logica, almeno la logica naturale; e che il buon senso non permette di dire: *Il cubito reale è di tre dita maggiore di* QUELLO DI CUI SI FA USO PER MISURARE; giacchè ciò sarebbe un distinguere questi due cubiti con una proprietà che ad entrambi è comune.

Un siffatto rimprovero può riferirsi a de Ryer, il quale infatto tradusse infedelmente il testo di Erodoto, sia che egli abbia avuto di mira l' espressione greca μέτριος, oppure l' espressione latina, *is quo pro mensura utimur.* Pare che questo traduttore abbia voluto conciliare queste due espressioni, quasi che l' una fosse la versione dell' altra. Ma è da notarsi che la versione latina non dice già, *is quo pro mensura* UTUNTUR, come spiega de Ryer, ma *is quo pro mensura* UTIMUR. Il p. Lami congetturò con molta verisimiglianza(1), che colui che tradusse *is quo pro mensura utimur,* non leggeva μετρίου; ma ἡμετέρου; che a lui sembra esser questa la vera lezione, giusta la quale Erodoto avrà detto: *il cubito regio è di tre dita maggiore del nostro,* o, che è poi lo stesso, *maggiore di quello di cui noi ci serviamo.* « Infatto (soggiunge egli) è più verisimile ch' egli abbia paragonato » il cubito regio babilonese con un cubito noto, cioè » col cubito greco. Egli scriveva pei Greci, i quali » non avrebbero potuto sapere che i Babilonesi si servissero di due cubiti diversi, se Erodoto non ne gli avesse » avvertiti; ciò che non fece. Erodoto parla dunque del cubito » usitato in Babilonia; lo chiama cubito regio, perchè era il » cubito pubblico, e dice che questo cubito babilonese era » di tre dita maggiore del cubito greco. Plinio non ci la-

(1) *Lami, de Tabernaculo, l.* 1, *c.* 7, *sect.* 1, *col.* 86.

» scia dubitare che tale appunto non fosse il pensiero » di Erodoto, allorchè nel capo XXVI del suo libro VI.°, » descrivendo Babilonia, o piuttosto copiando ciò che » ne disse Erodoto, dice: *Le sue mura avevano dugento » piedi di altezza e cinquanta di larghezza, e ciascun » piede avea tre dita di più del nostro :* IN SINGULOS » PEDES TERNIS DIGITIS MENSURA AMPLIORE QUAM NOSTRA. » Plinio, per difetto di memoria, o per un errore dal » canto suo, o dal canto de' suoi copisti, mette qui *piedi* » invece di *cubiti ;* poichè Erodoto dice *διηκοσίων πηχέων*, » *dugento cubiti*. Ma è certo che Plinio paragona una » misura babilonese con una latina, e che riconosce es- » sere questa minore di tre dita. È vero che anche qui » s' inganna di nuovo, e si mostra poco esatto nel pa- » ragone delle misure; perocchè Erodoto aveva di mira » il cubito greco che è più grande del latino. Il cubito » greco avea ventiquattro dita; il cubito babilonese ne » avea ventisette, ed era quindi maggiore di un ottavo ». Così si esprime il p. Lami. Pare adunque che Plinio leggesse in Erodoto ciò che egli espresse con queste parole: *In singulos pedes ternis digitis mensura ampliore quam nostra*. Il che corrisponde assai naturalmente all' espressione greca: Ὁ *δὲ βασιλήϊος πῆχυς τοῦ ἡμετέρου ἐστι πήχεως μείζων τρισὶ δακτύλοισι*; cioè: ***Est autem cubitus regius quam noster*** (o, ***quam is quo pro mensura utimur***) ***tribus digitis major***. Sembra che Plinio intendesse che il cubito regio di cui parla Erodoto, fosse un cubito babilonese paragonato a quello dei Greci, cui Plinio supponeva fosse lo stesso che quello dei Latini. Infatto anche l' autore delle Osservazioni critiche conviene che Plinio, seguendo Erodoto, ci dà l' altezza e la grossezza delle mura di Babilonia, e confessa che il p. Hardouin in una nota a questo testo di Plinio riconosce che Plinio parla di una misura babilonese paragonata ad una latina. Per vero dire, egli soggiunge tosto di non poter aderire a questa opinione, parendogli nulla la ragione con cui si vuol sostenerla. Egli non può persuadersi che dal parlare che fa Erodoto del cubito regio, dandoci la misura delle mura di Babilonia, si possa conchiudere che questo cubito regio fosse un cubito babilonese. Fa maraviglia che una ragione sì na-

turale gli sembri nulla. Ciò che a lui pare tanto incredibile, è fondato nell' uso comune, che varia le nostre espressioni secondo i diversi paesi de' quali dobbiamo parlare. Se noi dovessimo descrivere le proporzioni del tempio di Salomone, non le descriveremmo già per mezzo di piedi, che sono la nostra propria misura, ma per mezzo di cubiti, che formano quella degli Ebrei; e non vi sarebbe alcuno che non comprendesse che il cubito di cui noi parleremmo allora, sarebbe il cubito ebraico. Lo stesso dicasi di Erodoto; è molto naturale il pensare che questo storico avendo voluto descrivere le proporzioni delle mura di Babilonia, abbia adoperato la misura che era in uso presso i Babilonesi; e quindi che il cubito regio di cui egli parla, sia un cubito babilonese. Plinio l' intendeva così, e ben pare che questo sia il senso più verisimile.

L' autore delle Osservazioni obbietta che Erodoto adopera altrove la stessa misura parlando di un signore di Persia, a cui dà cinque cubiti regi di altezza, meno quattro dita(1); e intorno a ciò dimanda, se dal misurare che fa Erodoto la statura di questo Persiano in cubiti di re, si debba conchiudere che questo cubito sia una misura di Persia diversa dal cubito greco. Ciò potrebbe essere; e niente impedisce che vi fosse in Babilonia od in Persia un cubito regio; ed è molto verisimile che Erodoto descrivendo le proporzioni delle mura di Babilonia si giovasse della misura usitata in Babilonia, e che indicandoci la persona di un Persiano, si servisse di una misura usitata presso i Persiani. Egli non potè nemmeno esprimersi diversamente, senza far prima un calcolo ed un paragone che non sono usitati. Quando si parla di un paese o di una nazione, niuno si ferma a ridurre le misure di questo paese a quelle del paese in cui egli si trova, meno poi a sostituirvi quelle del suo paese nativo; ma si adoperano gli stessi termini che dinotano le misure proprie del paese e della nazione di cui si parla. Tale è l' uso di tutti i tempi.

Quindi, finchè non ci si provi che Erodoto siasi allontanato da questo uso, noi proseguiremo a credere che

(1) *Herodot. l.* VII, *c.* 117.

il cubito regio, di cui parla Erodoto descrivendo le proporzioni delle mura di Babilonia, sia un cubito babilonese; e non riconosceremo per cubito greco se non quello al quale Erodoto paragona questo cubito regio: Ὁ δὲ βασιλήϊος πῆχυς τοῦ ἡμετέρου ἐστὶ πήχεως μείζων τρισὶ δακτύλοισι: EST AUTEM CUBITUS REGIUS, QUAM IS QUO PRO MENSURA UTIMUR, TRIBUS DIGITIS MAJOR. Tale, secondo il p. Lami, è la vera lezione ed il vero senso del testo di Erodoto, e questa opinione del p. Lami ci sembra molto probabile. Esaminiamo ora quale sia il cubito di cui parla Ezechiele.

Esposizione delle diverse misure degli Ebrei. Sentimento del p. Lami sul cubito di Ezechiele.

L'autore delle Osservazioni critiche sostiene che Ezechiele non distingue già due sorta di cubiti, ma che indica solamente che la canna o tesa di cui servivasi l'angelo era suddivisa in cubiti ed in palmi. E qui egli va d'accordo col p. Lami, che sostenne egli pure la stessa opinione. Ma prima di entrare nell'argomento, è necessario il far conoscere le diverse misure di lunghezza, di cui si parla nei libri santi.

1. Il dito.

La più piccola misura di cui i libri santi facciano menzione è *il dito*, chiamato nell'ebraico *estbañh*, אצבע. Trovasi questa misura nel capo LII di Geremia, ✝. 21, dove si dice che ciascuna delle due colonne di bronzo, le quali stavano dinanzi alla porta del tempio, era grossa quattro dita, e scavata nell'interno: *Porro grossitudo* (o meglio *crassitudo*) *ejus quatuor digitorum, et intrinsecus cava erat.* È da notarsi che gli Ebrei hanno una parola propria per significare il primo dito, ossia il *pollice*, cui chiamano *bohen*, בהן(1). Questo nome non è mai adoperato come misura; quindi il *dito* usato dagli Ebrei come misura non è il pollice.

2. Il palmo.

Le quattro dita riunite formano la larghezza del palmo della mano, detto in ebreo *tophach*, טפח; ed è una misura usitatissima presso gli Ebrei, e quella stessa che noi chiamiamo il *palmo*. I Settanta l'esprimono sempre col παλαιστή, misura greca che pure abbracciava la larghezza di quattro dita. Nell'Esodo, capo XXV, ✝. 25, si dice che intorno alla tavola dei pani di proposizione, e sopra questa tavola, vi sarà una corona dell'altezza di

(1) *Exod.* XXIX. 20.

nn *tophach*. I Settanta giusta il loro costume lo spiegano con παλαιστή; e l'autore della Volgata lo spiega dicendo che essa sarà alta quattro dita: *altam quatuor digitis*. Nel II.° libro dei Paralipomeni, capo IV, ✝. 5, si dice che la grossezza del gran bacino, che chiamavasi il mare di bronzo, era di un *tophach;* i Settanta lo spiegano col παλαιστή, e l'autore della Volgata con *mensuram palmi*. La grossezza del bacino medesimo trovasi pure notata nel III.° libro dei Re, capo VII, ✝. 26; l'ebreo l'esprime col *tophach*, e i Settanta col παλαιστή; l'autore della Volgata l'esprime col *trium unciarum*. Le tre once erano la quarta parte del piede romano, che si divideva in dodici once, e conteneva sedici dita; quindi le tre once sono eguali a quattro dita, che formano il palmo. Del resto è d'uopo notare che la larghezza di quattro dita può essere un po' minore di quella del palmo; ed è forse per ciò che nel capo LII di Geremia, dove si parla delle colonne di bronzo, non si dice già che la loro grossezza fosse di un palmo, ma solo che la grossezza di esse era di quattro dita. Noi avremo occasione di determinare in appresso più precisamente la larghezza del palmo, allorchè esamineremo quella del cubito.

Tre palmi formavano la misura chiamata dai Greci σπιθαμή, e dagli Ebrei *zereth*, זרת, che è il mezzo cubito. Questo valore di *zereth* trovasi notato nel capo XLIII di Ezechiele, ove si dice al ✝. 13, che l'altare degli olocausti, mostrato a questo profeta, era cinto da un margine dell'altezza di un *zereth;* ed al ✝. 17, si dice che questo margine avea l'altezza di un *mezzo cubito*. I Settanta esprimono sempre il *zereth* collo σπιθαμή; l'autore della Volgata lo traduce per *palmus;* il che diede occasione agli interpreti di distinguere nel sacro testo due sorta di palmi: *il piccolo palmo*, o *palmo* propriamente detto, che è il *tophach* degli Ebrei, in greco παλαιστή, che non conteneva se non quattro dita; ed il *palmo grande*, che è lo *zereth* degli Ebrei, in greco σπιθαμή, che conteneva tre palmi propriamente detti, o dodici dita, e formava il mezzo cubito. 3. Il mezzo cubito.

Il *cubito*, in ebreo detto *amma*, אמה, ed in greco πῆχυς, conteneva quindi due *zereth*, o mezzi cubiti, op- 4. Il cubito.

pure sei *tophach*, o palmi propriamente detti, oppure ventiquattro *estbaüh*, o dita. Il cubito è la più antica misura che si conosca. Essa era usitata anche prima del diluvio, mentre per mezzo di essa Dio determina a Noè tutte le proporzioni dell'arca(1). Per mezzo pure di essa egli determina a Mosè nel deserto tutte le proporzioni del tabernacolo(2). Da essa furono regolate tutte le proporzioni del tempio costrutto da Salomone(3). Da essa finalmente sono misurate tutte le proporzioni del tempio che fu mostrato in ispirito ad Ezechiele(4). I rabbini pretendono che vi fossero due sorta di cubiti presso gli Ebrei: il *cubito sacro*, che conteneva sei *tophach* o palmi propriamente detti, ed il *cubito comune*, che non ne conteneva che cinque. Cappel ed alcuni altri interpreti pretesero eziandio che il cubito sacro fosse il doppio del cubito comune. Il p. Calmet abbandona interamente l'opinione di Cappel(5), ma non è lontano dal riconoscere due sorta di cubiti: ei ritiene solo come cosa molto incerta, che essi fossero in uso prima della schiavitù di Babilonia. Egli riconosce che Mosè parla sempre del cubito senza alcuna distinzione, ed inclina ad ammettere due sorta di cubiti dopo la schiavitù, perchè crede di trovare questa distinzione nel testo di Ezechiele. Ma il p. Lami sostiene(6) che questa distinzione di due cubiti non ha alcun fondamento nei libri santi; ed osserva che lo storico Giuseppe non ne fa alcuna menzione, e pretende che questa non sia che una pura invenzione dei rabbini. Egli è d'avviso, che siccome, giusta l'espressione di Salomone, *il doppio peso e la doppia misura sono abbominevoli presso il Signore*(7), così il Signore avrebbe avuto in abbominio anche questo doppio cubito.

Sembra che il cubito del tempo di Salomone fosse il medesimo che quello del tempo di Mosè; la Scrittura non vi fa alcuna differenza; e da ciò il p. Lami conchiude che « il cubito del tempo di Mosè era ancora » il medesimo al tempo di Ezechiele. Perocchè, sog-

(1) *Gen.* VI. 15 *et seqq.* — (2) *Exod.* XXV. 10 *et seqq.* — (3) 3 *Reg.* VI. 2 *et seqq.* — (4) *Ezech.* XL. 5 *et seqq.* — (5) Comentario intorno alla Genesi, VI. 15, e *Dissertazione sopra l'arca di Noè*, posta da noi nel vol. I. *Dissert.*, pag. 465. — (6) *Lami, de Tabernaculo, l.* 1, *c.* 8, *sect.* 1, *col.* 96. — (7) *Prov.* XX. 10.

» giunge egli, le stesse dimensioni che si trovano nel » tempio di Salomone, si ritrovano nel tempio descritto » da Ezechiele. O piuttosto, è il tempio stesso di Salomone che vien misurato dall' angelo, essendo il modello sul quale doveva innalzarsi il nuovo tempio; ed » il cubito di cui egli si serve è il medesimo ». Qui il p. Lami si fa un' obbiezione tratta dal testo della nostra Volgata, al capo XLIII, ℣. 13 di Ezechiele: *Istæ autem mensuræ altaris in cubito verissimo; qui habebat cubitum et palmum.* Egli osserva che l' ebreo può tradursi letteralmente: *Istæ sunt mensuræ altaris in cubitis; cubitus, cubitus et tophach;* e soggiunge: « Per spiegare questo testo i rabbini inventarono il loro doppio » cubito. L' interpretazione più comune e più ordinaria » di questo testo (*Vulgaris interpretatio Ezechielis*) » suppone che il cubito babilonese fosse più piccolo del » cubito ebraico della lunghezza di un *tophach* o di un » palmo, cioè di quattro dita. Ora il profeta parlava agli » Israeliti in un tempo in cui essendo schiavi presso i » Babilonesi, e soggetti alle leggi di questi popoli, erano » obbligati a servirsi delle stesse misure di questi, quindi, » dicono gli interpreti, fu necessario che il profeta dichiarasse che l' altare, la cui struttura egli descriveva, » doveva esser misurato col cubito di cui Salomone erasi » servito nel costruire il tempio, e di cui Zorobabel » dovea servirsi per ristabilire questo edifizio. Il profeta » adunque dichiarava, secondo essi, che per determinare » le dimensioni dell' altare era d'uopo far uso del cubito » sacro, il quale superava di un *tophach,* o di quattro » dita, il cubito babilonese. Ciò sembra molto verisimile, » dice il p. Lami; ma intanto non ne consegue che ciò » sia vero: *Hæc quidem verisimilia sunt: sed non ideo* » *vera.* Perocchè (soggiunge egli) non si può in verun modo provare che il cubito babilonese sia stato » di quattro dita più piccolo del cubito ebraico: *Etenim* » *nulla re demonstrari potest cubitum babylonium fuisse* » (*quatuor digitis*) *minorem hebræo.* Nè Ezechiele stesso » ci fa in alcun modo intendere d' aver voluto paragonare questi due cubiti: *Nec ipse Ezechiel ullo modo* » *innuit comparationem a se institui inter utrumque cu-* » *bitum.* Noi discuteremo altrove questo passo di Eze-

» chiele (1), prosegue il p. Lami; qui possiamo dir solamente che si può spiegare il testo di Ezechiele dicendo che questo profeta volle dinotare che egli nelle dimensioni dell' altare non farebbe già uso della canna di cui fino allora si era servito, ma solamente del cubito e del palmo: *Et istæ mensuræ altaris in cubitis; cubitus, cubitus et palmus.* I Greci traducono: Καὶ ταῦτα τὰ μέτρα τοῦ θυσιαστηρίου ἐν πήχει τοῦ πήχεως καὶ παλαιστῆς: *Et istæ mensuræ altaris in cubito cubiti et palmi.* Letteralmente: *Queste sono le misure dell' altare, a cubito di cubito e palmo,* cioè a misura di cubito diviso in palmi: *Idest, in mensura cubiti, qui in palmos dividitur* ».

5. La canna. Finalmente la *canna,* o tesa, detta in ebreo *kane,* קנה, in greco κάλαμος, ed in latino *calamus,* conteneva sei cubiti. Ci si presenta qui di bel nuovo il testo del capo XL di Ezechiele, ℣. 5, dove l' ebreo dice letteralmente: *Et in manu viri calamus mensuræ sex cubitorum, in cubito et palmo.* I Settanta traducono: Καὶ ἐν τῇ χειρὶ τοῦ ἀνδρὸς κάλαμος, τὸ μέτρον πηχῶν ἓξ ἐν πήχει τοῦ πήχεως καὶ παλαιστῆς: *Et in manu viri calamus, mensura cubitorum sex, in cubito cubiti et palmi.* La Volgata: *Et in manu viri calamus mensuræ sex cubitorum et palmo.* Villalpando pretende che questo palmo non debba esser preso che sulla lunghezza intera della canna; la quale, secondo lui, eccedeva solo di quattro dita, o di un palmo, i sei cubiti babilonesi. Altri danno a ciascun cubito un palmo o quattro dita, che sono, secondo essi, l' eccedente del cubito ebraico sul cubito babilonese.

Ma giusta l' osservazione del p. Lami, « il profeta non ci avverte di alcuna differenza fra la misura dell' angelo e le misure babilonesi: *Propheta non admonet ullius discriminis inter mensuram angeli, et mensuras babylonias.* Egli dichiara solamente che questo angelo, che si mostrava in apparenza un architetto, aveva in mano una canna che conteneva sei cubiti, ciascuno dei quali era composto di sei palmi: *Declarat tantummodo hunc, qui formam architecti induerat, habuisse in manu calamum qui constabat sex cubitis,*

(1) *In lib.* v *et* vi. Se ne parlerà nel paragrafo seguente.

» *sicut cubiti sex palmis* ». Così si esprime il p. Lami nella sua grand' opera *de Tabernaculo*, libro I.°, capo VII, sezione I.ª, dove tratta specialmente delle misure ebraiche.

Contraddizioni in cui cade il p. Lami parlando del cubito di Ezechiele. Esame dei due testi di Ezechiele che risguardano questo cubito; paragone degli esemplari ebrei, greci e latini.

Ma reca maraviglia il vedere che un uomo sì dotto, e che si applicò in modo sì speciale a quest' opera, giunga in appresso a porre in dubbio, e finalmente ad abbandonare un' opinione ch' egli avea da principio sì bene stabilita. Infatto noi passiamo ai libri V e VI, a cui ci rimanda egli stesso, promettendo di quivi discutere con maggiore ampiezza il testo di Ezechiele, e troviamo un uomo che dimentico di se stesso, non ardisce più di affermare ciò che prima aveva avanzato, e alla fine si contraddice, e ritorna all' opinione ch' egli stesso aveva distrutto.

1. Esame del testo di Ezechiele, XL. 5.

Passiamo prima al libro V per trovarvi la spiegazione di queste parole del capo XL di Ezechiele, ỳ. 5: *Et in manu viri calamus mensuræ sex cubitorum et palmo.* Il p. Lami comincia (1) dal riferire l' opinione di Villalpando, il quale pretende che quest' angelo avesse in mano una canna che conteneva sei cubiti ed un palmo, e soggiunge: « L' opinione comune è che questo palmo fosse aggiunto non già alla totalità de' sei cubiti, ma bensì a » ciascheduno di essi. Il testo ebreo può tradursi: *Et* » *in manu viri calamus mensuræ sex cubitorum, in cu-* » *bito et tophach* . . . . Presso gli Ebrei il *tophach,* » per confessione di tutti gli interpreti, è una misura di » quattro dita. Il nome di *tophach* quì può supporsi in » genitivo, od in ablativo ». Noi non sappiamo che mai voglia dire con ciò il p. Lami, poichè, secondo l' espressione dell' ebreo, sembra ben certo che il cubito ed il *tophach* debbano prendersi entrambi nel medesimo caso: *in cubito et tophach*, cioè *in cubito et palmo.* Egli prosegue: « I Greci lo presero nel genitivo traducendo: « Κάλαμος τὸ μέτρον πηχέων ἓξ ἐν πήχει καὶ παλαιστῆς: » *Mensura calami sex cubitorum in cubito et palmi*; pa- » role che non hanno alcun senso, a meno che non vi » si sottintenda *mensura*, cioè *in cubito et mensura palmi* ». Ma una tale ellissi è forse molto comune? è molto naturale? Noi ameremmo meglio pensare che i Settanta qui avessero detto, come nel capo XLIII, ỳ. 13: ἐν πήχει

(1) *Lib.* V, c. 7, *sect.* 4, *col.* 825.

τοῦ πήχεως καὶ παλαιστῆς: *In cubito cubiti et palmi*; ciò che fu sì bene spiegato dallo stesso p. Lami nel suo paragrafo delle misure ebraiche: *Idest, in mensura cubiti qui in palmos dividitur*. È vero che l' ebreo dice semplicemente *in cubito et palmo*, che può esser preso nello stesso senso, e si potrebbe eziandio sospettare che i Settanta avessero tradotto: ἐν πήχει καὶ παλαιστῇ: *in cubito et palmo*. Ma a me pare che sia ancor più naturale lo spiegare i testi dei capi XL e XLIII in un modo uniforme, che ritorni al senso di *in cubito cubiti et palmi*. Il p. Lami continua: « Maimonide dice, che gli » Ebrei si servirono di due cubiti, l' uno de' quali non » conteneva che cinque *tophach*, o venti dita, e l' altro » conteneva sei *tophach*, o ventiquattro dita . . . . Se » questa distinzione fosse stata osservata al tempo del » profeta, conveniva ch' egli avesse avvertito di quali » cubiti si servisse l' angelo, indicando se del piccolo » cubito che non avea che venti dita, oppure del grande, » a cui si doveva aggiungere un *tophach*, ossia quattro » dita: *Quæ distinctio duplicis cubiti si observaretur sua* » *ætate, decebat prophetam admonere quibus cubitis an*» *gelus uteretur* ». È questa forse un' obbiezione, oppure una interpretazione? Se è un' obbiezione, egli la dimenticherà; se è un' interpretazione, egli la abbandonerà per farvi poscia ritorno. « Finalmente (prosegue » egli) quando l' angelo cominciava a misurare l' altare, » il profeta si esprime di nuovo così nel capo XLIII, » ỳ. 13: *Istæ autem mensuræ altaris in cubito veris*» *simo qui habebat cubitum et palmum*. L' ebreo dice: » *In cubitis, cubitus et palmus* ». Ciò non è esatto; ma noi torneremo a ragionarne. Egli continua: « Il senso di » questa espressione, per quanto mi sembra (*ut mihi* » *videtur*), è che le misure dell' altare sono ivi deter» minate da cubiti e da palmi: *Mensuras altaris ibi de*» *finiri cubito et palmo*; donde io conchiuderei, sog» giunge egli (*unde deducerem*), che Ezechiele vuol » dire che la misura o canna adoperata dall' angelo era » composta di sei parti, ossia di sei cubiti, e che del » pari ciascun cubito aveva altresì sei parti, ossia sei » *tophach*, o palmi: *Ab Ezechiele significari adhibitam* » *ab angelo mensuram, nempe calamum; cujus partes*

» *essent sex cubiti; sicut sex partes cubiti erant sex tophach sive palmi* ». Fin qui il p. Lami è d'accordo con se stesso, solo egli parla meno asseverantemente: *mi pare*, dic' egli, *ut mihi videtur*; io conchiuderei, *deducerem*. Non parlava già egli così nel suo primo libro. « Tutti convengono (soggiunge egli) che il cubito » *cubitum* » (È duopo dire *calamum*, la canna.) « di » cui l' angelo si serviva, avesse sei cubiti, ciascuno dei » quali conteneva sei *tophach*. Il sapere se il cubito co» mune non contenesse che cinque *tophach*, è una que» stione di cui qui non si tratta; noi abbiam veduto nel » primo libro, che questa diversità di misure deve ri» guardarsi come fittizia: *In libro primo vidimus diver*» *sas illas mensuras reputari debere fictitias* ». Egli si ricorda qui ancora del suo primo libro, ma lo dimentica ben tosto, e si dimenticherà eziandio di ciò che qui ha detto. « Il profeta (egli soggiunge) fa menzione di cu» biti e di *tophach*, essendo queste le parti nelle quali » si divideva la canna: *Ideo propheta mentionem facit* » *cubitorum et tophach, quia erant partes in quas divi*» *debatur calamus* ».

Veniamo finalmente al libro VI, in cui egli dà la spiegazione del testo del capo XLIII, ℣. 13: *Istæ autem mensuræ altaris in cubito verissimo, qui habebat cubitum et palmum*(1), e leggiamo queste parole: « Abbiam ve» duto nel primo libro, che il vero cubito degli Ebrei, » cioè quello di cui servivansi anticamente, consisteva » in sei *tophach*, o palmi: *Vidimus in libro primo, cu*» *bitum Hebræorum verum, quo scilicet antiquitus ute*» *bantur, constitisse sex tophach sive palmis*. Ma nel » tempo in cui essi erano schiavi in Babilonia, siccome » non potevano far uso di altre misure, fuorchè delle » babilonesi, che erano più corte di un palmo, ossia » che non avevano se non cinque palmi, mentre quelle » degli Ebrei ne avevano sei: *Tempore autem quo de*» *gebant captivi Babylone, cum non alias mensuras ad*» *hibere possent, quam babylonias, quæ uno palmo de*» *ficiebant, sive quinque tantum palmos habebant, non* » *ut hebrææ sex palmos*; perciò talvolta il profeta si » dà cura di distinguere il cubito di cui egli servivasi,

Esame del testo di Ezechiele, XLIII. 13.

(1) *Lib.* VI, *c.* 3, *sect.* 4, *col.* 940.

» cioè il vero cubito ebraico, più grande del cubito ba-
» bilonese: *Ideo interdum satagit propheta distinguere*
» *cubitum quo uteretur, nempe qui erat vere hebræus,*
» *major babylonio*. Così pure, quand' egli parlava della
» canna, avvertiva ch' essa consisteva in sei cubiti, pur-
» chè a ciascun cubito si aggiungesse un palmo, affin-
» chè la canna fosse veramente eguale a sei cubiti ebraici:
» *Ita cum de calamo loquebatur, præmonuerat hunc con-*
» *stitisse sex cubitis, modo his singulis adderetur pal-*
» *mus; ut calamus vere æqualis esset sex cubitis he-*
» *bræis* ». Così in questo luogo si esprime il p. Lami,
e si attiene a questa interpretazione, ovvero ritorna al-
l' opinione ch' egli stesso aveva impugnato, a quella opi-
nione di cui nel suo primo libro egli stesso diceva:
« Essa pare verisimile, ma non ne segue perciò che
» sia vera: *Hæc quidem verisimilia sunt, sed non ideo*
» *vera*(1) ». Egli dimentica che nello stesso luogo disse
egli medesimo « non potersi in verun modo provare, che
» il cubito babilonese sia stato di quattro dita più pic-
» colo del cubito ebraico: *Etenim nulla re demonstrari*
» *potest cubitum babylonium fuisse* (*quatuor digitis*) *mi-*
» *norem hebræo* ». Al che soggiunge egli stesso « che
» anche Ezechiele non dà in alcun modo a divedere di
» aver voluto paragonare questi due cubiti: *Nec ipse*
» *Ezechiel ullo modo innuit comparationem a se institui*
» *inter utrumque cubitum* ». Si dimentica d' aver prima
notato che i Settanta traducono: « Καὶ ταῦτα τὰ μέτρα
» τοῦ θυσιαστηρίου ἐν πήχει τοῦ πήχεως καὶ παλαιστῆς:
» *Et istæ mensuræ altaris in cubito cubiti et palmi* »;
e d' aver detto egli stesso che « questo può significare
» che siffatte dimensioni sono misurate con un cubito
» diviso in palmi: *Idest, in mensura cubiti qui in pal-*
» *mos dividitur* ». Dimentica d' aver notato(2) egli stesso
che « il profeta non avverte alcuna differenza tra la mi-
» sura dell' angelo e le misure babilonesi: *Propheta non*
» *admonet ullius discriminis inter mensuram angeli et*
» *mensuras babylonias* ». Al che egli altresì soggiunse
che « il profeta dichiara solamente che l' angelo aveva
» in mano una canna che conteneva sei cubiti, ciascuno
» dei quali conteneva sei palmi: *Declarat tantummodo*

(1) *Lib.* 1, *col.* 96. — (2) *Lib.* 1, *col.* 97.

» *hunc qui formam architecti induerat habuisse in manu* » *calamum, qui constabat sex cubitis, sicut cubiti sex* » *palmis* ». Dimentica che nel libro V egli stesso ha detto[1] che « il senso del testo del capo XLIII gli pa- » reva esser questo, che cioè le misure dell' altare ve- » nivano determinate da cubiti e da palmi: *Sensus, ut* » *mihi videtur, hujus locutionis est, mensuras altaris ibi* » *definiri cubito et palmo* »; e che egli medesimo sog- giunse, che « di buon grado conchiuderebbe, avere Eze- » chiele inteso dire che la canna adoperata dall' angelo » era composta di sei cubiti, e che ciascun cubito aveva » sei palmi: *Unde deducerem ab Ezechiele significari* » *adhibitam ab angelo mensuram, nempe calamum, cujus* » *partes essent sex cubiti; sicut sex partes cubiti erant* » *sex tophach sive palmi* ». Dimentica d' aver egli stesso nel medesimo luogo notato di nuovo, che « la diversità » delle misure presso gli Ebrei devesi riguardare come » fittizia: *Vidimus diversas illas mensuras reputari de-* » *bere fictitias* ». Dimentica finalmente d' aver detto egli stesso che « se il profeta fa menzione di cubiti e di » palmi, è perchè queste sono le parti nelle quali era » divisa la canna: *Ideo propheta mentionem facit cubi-* » *torum et tophach, quia erant partes in quas divideba-* » *tur calamus* ». Od almeno se egli ciò non dimentica, perchè dunque lascia sussistere tutto quel che ha detto? perchè non lo distrugge? perchè non lo cancella?

Ma ritorniamo al testo del capo XLIII, ℣. 13; noi abbiamo già fatto osservare che il p. Lami non traduce esattamente l' ebreo, quando dice che in esso si legge: *In cubitis, cubitus et palmus.* Infatti egli stesso nel suo primo libro traduce: *In cubitis, cubitus,* (*et*) *cubitus et palmus.* È d' uopo confessare che questa lezione è molto oscura. Il p. Lami vi aggiunge qui una congiunzione *et*, che in essa non si trova; ma quand' anche si soppri- messe questa congiunzione, la frase non sarebbe per questo più chiara. Sembra che s. Girolamo leggesse le stesse parole in un altro senso. La sua interpretazione fa supporre ch' egli così costruisse le parole dell' ebreo: *In cubitis cubiti, cubito et palmo;* e ciò fu senza dub- bio che diede occasione di tradurre: *In cubito veris-*

(1) *Lib.* I, *col.* 825.

simo, qui habebat cubitum et palmum. La versione dei Settanta dice semplicemente: Εν πήχει τοῦ πήχεως καὶ παλαιστῆς: *in cubito cubiti et palmi;* ma qui non si trova che due volte la parola *cubitus,* mentre nell' ebreo si trova tre volte. (*) Io sarei d' avviso che i Settanta abbiano ben rilevato il senso dell' ebreo, ma che originalmente nell' ebreo in cambio del terzo *cubitus,* vi fosse una voce che si è potuto confondere con quella di *cubitus,* e donde sarà poi derivato questo terzo *cubitus.* Sospetterei che nell' ebreo in luogo di באמות אמה וטפח — *in cubitis cubiti, cubiti et tophach,* si leggesse באמות אמה זרת וטפח — *in cubitis cubiti et zereth et tophach* — *in cubiti di cubito, mezzo cubito e palmo;* vale a dire, che le dimensioni dell' altare furono misurate con un cubito suddiviso in mezzi cubiti ed in palmi. In realtà il mezzo cubito chiamato nell' ebreo *zereth,* si trova adoperato nelle dimensioni dell' altare, ed è nominato in questo versetto medesimo. E forse originalmente si sarà letto alla seguente maniera nella versione dei Settanta: Ἐν πήχει τοῦ πήχεως καὶ σπιθαμῆς καὶ παλαιστῆς — *in cubito cubiti et semicubiti et palmi.* Perciocchè alla fine, o il terzo *cubitus* dell' ebreo è stato nell' ebreo aggiunto, o manca nella versione dei Settanta; ora è più verisimile che vi sia stata una omissione nella versione dei Settanta, che una interpolazione nell' ebreo. Ma questa voce nell' ebreo getta sopra un tal testo una oscurità siffatta, che non trovasi punto nella versione dei Settanta. Qualche forma somigliante fra אמה e חרם ha potuto confondere questi due termini. Leggendosi: *In cubito cubiti et semicubiti et palmi,* il senso si rende chiaro. Il p. Lami confessa che l' espressione dei Settanta, *In cubito cubiti et palmi,* possa significar semplicemente un cubito diviso in palmi: *Idest, in mensura cubiti, qui in palmos dividitur.* Parimente, l' espressione, *In cubito cubiti et semicubiti et palmi,* significherà un cubito diviso in mezzi cubiti ed in palmi. Il cubito di cui servivasi l' angelo, doveva essere diviso in mezzi cubiti ed in palmi, essendosene egli servito per misurare alcuni spazii di cui determina le di-

(*) ✻ Crediamo opportuno di inserire questo passo della seconda edizione, fino alle parole, *Il p. Lami* ec., che fu omesso nella quinta edizione, per motivo che non sapremmo ben conghietturare.

mensioni in cubiti, mezzi cubiti e palmi: esso era dunque un cubito che consisteva in cubito, mezzo cubito e palmo: *In cubito cubiti et semicubiti et palmi*. Il profeta non dice nulla di più; ed il p. Lami ebbe ragione di dire che il profeta non fa in verun modo intendere d'aver voluto paragonare due misure diverse; il cubito di cui egli parla è il cubito ebraico, e niente ci indica ch'egli abbia voluto paragonarlo al cubito babilonese: *Nec ipse Ezechiel ullo modo innuit comparationem a se institui inter utrumque cubitum*.

Valore e paragone del cubito ebraico, del cubito egiziano e del cubito babilonese, secondo i principii del p. Lami.

Inoltre, come osserva anche il p. Lami, non si può dimostrare in verun modo che il cubito babilonese sia stato di quattro dita più piccolo del cubito ebraico: *Nulla re demonstrari potest cubitum babylonium fuisse* (*quatuor digitis*) *minorem hebræo*. Sembra al contrario che il cubito babilonese fosse eguale al cubito ebraico, o che almeno ne differisse per poco; e questo è ciò che il p. Lami spiega egli stesso nel suo primo libro; e questo è pur ciò che dietro a lui noi ci accingiamo a spiegare.

1.° Valore del cubito ebraico che si deduce dall'ordinaria statura degli uomini.

Il p. Lami è d'avviso(1) che si possa giudicare del cubito ebraico dall'ordinaria statura degli uomini: *Quæ fuerit* (*mensura*) *propria cubito hebræo colligitur ex ordinaria hominis statura*. Egli osserva che anche Mosè volendo esprimere per mezzo di cubiti la gigantesca statura di Og, re di Basan, dice che il letto di questo principe aveva nove cubiti di lunghezza e quattro di larghezza, del cubito ordinario di un uomo: *In cubito viri*(2); questa è l'espressione dell'ebreo, cui la Volgata traduce per, *Ad mensuram cubiti virilis manus*; cioè del cubito proporzionato all'ordinaria statura degli uomini: *In cubito viri*. Ora, giusta l'osservazione di Vitruvio(3), il cubito preso sulla statura dell'uomo, ossia dall'estremità del gomito fino all'estremità delle dita, è la quarta parte della statura dell'uomo; e giusta l'osservazione di Varrone(4), la più alta statura dell'uomo può stimarsi di circa sette piedi romani. Il piede romano conteneva, secondo il p. Lami, circa undici pollici del piede parigino. Quindi la più alta statura dell'uomo potrà valutarsi di circa settantasette, od ottanta

(1) *Lib.* I, *cap.* 9, *sect.* 1, *col.* 112. — (2) *Deut.* III. 11. — (3) *Vitruv. l.* III, *c.* 1. — (4) *Varr. in Aul. Gellii lib.* III, *c.* 10.

pollici; questa statura che al presente può riguardarsi come la più alta, poteva essere la più ordinaria statura dei patriarchi, almeno al tempo del diluvio, in cui comincia a comparire il cubito; quindi il cubito ebraico, la cui antichità rimonta fino a quell'epoca, potrà stimarsi di circa venti pollici: *Nos ergo cubitum hebræum facimus viginti pollicum, ut statura (patriarcharum) solita fuerit sex pedum et octo pollicum (idest, simul octoginta pollicum*[1]).

2.° Valore del cubito ebraico che si deduce da quello del cubito egiziano.

Questo è ciò che il p. Lami prende a confermare, dimostrando che il cubito egiziano era presso a poco di questa lunghezza. « Infatto (dice egli [2]) molte cose » contribuiscono a persuaderci che il cubito di cui Mosè » parla sì sovente, altro non fosse che il cubito egizio. » Ogni volta che Mosè adopera il nome di questa misura, non indica alcuna differenza fra il cubito ebraico » e quello di cui si servivano gli Egiziani. I figli di » Giacobbe erano in piccol numero quando vennero in » Egitto, e non si può credere ch'essi abbiano allora » introdotto nell'Egitto una nuova misura; ma è al contrario molto più verisimile che essi allora adottassero » la misura usitata nell'Egitto. Se gli Ebrei si fossero » serviti di un cubito diverso da quello degli Egiziani, » sarebbe stato conveniente che Mosè avesse almeno avvertita questa differenza. Ma non tanto gli Egizii » quanto lo stesso Noè deve essere risguardato come » l'autore del cubito usitato presso gli Egizii e presso » gli Ebrei; poichè egli avea dovuto servirsene nella » costruzione dell'arca (le cui dimensioni sono determinate da questa misura). Ma allorquando Mosè, di » recente uscito dall'Egitto, descrisse la costruzione dell'arca, non avvertì che il cubito di cui egli parla in » questa occasione, fosse più grande o più piccolo di » quello degli Egizii, che era sì conosciuto dagli Israeliti, » avendo essi costrutto tanti edifizii in questo paese. Da » ciò concludiamo, che il cubito ebraico era lo stesso » che il cubito egizio (e che l'uno e l'altro erano eguali » a quello di cui erasi servito Noè). Si può anche provar con Erodoto, che il cubito ebraico era eguale al » cubito egizio; dicendo egli [3], che il cubito egizio ugua-

(1) *Lami, ubi supra, col.* 114. — (2) *Ibid. sect.* II, *col.* 115. — (3) *Herodot. lib.* II, c. 168.

» gliava quello dei Samii. Ora, secondo Bochart, i Samii » erano una colonia di Fenicii; dunque il loro cubito » poteva esser quello degli stessi Ebrei; e quindi quello » degli Ebrei sarà eguale a quello degli Egizii ». Ma la prova che si cava dalla testimonianza di Mosè, è senza dubbio molto più forte, ed essa sola può bastare.

Due dotti inglesi, Giovanni Greaves (1) e Riccardo Cumberland (2), hanno dimostrato che la cura ch' ebbero gli Egizii di conservare il loro cubito, l' interesse che avevano nel conservarlo, l' uso che ne facevano ogni anno nel misurare le escrescenze del Nilo, infine gli antichi monumenti che ne serbano la misura, danno luogo a credere che il cubito usitato anche al presente nell' Egitto sia quello stesso che vi si usava fino dai primi tempi. Essi riferiscono che nel Cairo, che è vicino al sito ove sorgeva l' antica Menfi, si trova anche al presente un *Nilometro*, ossia una colonna destinata a misurare le inondazioni del Nilo, e che è divisa in cubiti. Greaves prese esattamente su questa colonna la misura del cubito egizio, e col calcolo ch' egli ne fece, si scorge che questo cubito detto *derach* può esser determinato a venti pollici e quarantaquattro ottantanovesimi, ossia circa venti pollici e mezzo del piede di Parigi.

Il p. Lami trascurando questa frazione nell' applicare siffatta misura al cubito ebraico, ne conchiude che si può fissare il cubito ebraico almeno a venti pollici. *Neglectis lineis statui cubitum hebræum præcise viginti pollicum* (3); e pretende giustificare questa deduzione, paragonando il cubito ebraico col babilonese.

Vediamo qui ancora come lo stesso p. Lami sostenga l' opinione che egli in appresso abbandonò, od almeno dimenticò nel suo sesto libro. « È verisimile (dice egli (4)) » che il cubito ebraico non fosse diverso dal cubito ba- » bilonese: *Hebræum (cubitum) babylonio non fuisse dis- » parem verisimile est.* L' arca di Noè fu costrutta nel » territorio di Babilonia, dove Noè stesso abitò co' suoi » figli per lo spazio di trecento anni. Quivi fu anche » fabbricata la torre di Babele, e gli altri edifizii che vi » eressero i figli di Noè per fermarvi la loro dimora; ed

3.° Valore del cubito ebraico desunto da quello del cubito babilonese.

(1) *Greav. de pede romano.* — (2) *Cumberl. de cubito hebr.* — (3) *Lami, ubi supra, col.* 115. — (4) *Ibid.*

» essi vi adoperarono senza dubbio il cubito di cui erasi » servito il loro padre. Quindi il cubito babilonese è lo » stesso che quello di Noè, e conseguentemente lo stesso » che quello degli Ebrei: *Babylonius ergo cubitus idem* » *est ac noachiticus, et idcirco ac hebræus* ». Ora Erodoto dice che il cubito babilonese era di tre dita maggiore del cubito greco (1). Il cubito greco avea ventiquattro dita; dunque il cubito babilonese era maggiore di un ottavo. Il p. Lami dà al cubito greco diciassette pollici, due linee ed un quarto; e ne conchiude che il cubito babilonese conteneva circa diciannove pollici, quattro linee e cinque trentaduesimi (2). In appesso egli si determina a dar venti pollici al cubito ebraico, essendo questo presso a poco un dimezzo tra il valore del cubito egizio e quello del cubito babilonese. « Attenendoci a » questo dimezzo (dice il p. Lami), noi evitiamo per » quanto è possibile i due eccessi, e abbiamo così un » valore più certo: *Igitur placuit cubitum hebræum sta-* » *tuere viginti pollicum .... ita quasi media via incedi-* » *mus, ut, quantum licet, utrinque declinemus ab erro-* *re* (3) ». Così si esprime il p. Lami nel suo primo libro.

Pare adunque che se il cubito babilonese differiva dal cubito ebraico, ciò non fosse tutto al più che di alcune linee. È dunque inverisimile che Ezechiele abbia preteso di paragonare il cubito ebraico al cubito babilonese. Il p. Lami ebbe adunque ragione di rigettare questa opinione quando parla delle misure ebraiche nel suo primo libro; ed è senza fondamento ch'egli ritorna a questa stessa opinione nel suo sesto libro. Ezechiele non dice nulla che stabilisca questo paragone; e questo paragone è eziandio in qualche modo impossibile, giacchè se vi fosse qualche differenza tra questi due cubiti, tale differenza non poteva essere di quattro dita, che costituiscono il palmo: *Etenim nulla re demonstrari potest cubitum babylonium fuisse (quatuor digitis) minorem hebræo. Nec*

(1) Il p. Lami richiamando qui alla memoria questo passo di Erodoto, conferma ciò che ha già detto (*col.* 88) per istabilirne la vera lezione. — (2) Il p. Lami gli dà prima il valore di diciannove pollici, quattro linee e cinque trentaduesimi (*col.* 86), e poscia di diciannove pollici e sei linee (*col.* 116); a me pare che l'ottavo aggiunto al cubito greco non dia che diciannove pollici, quattro linee e cinque trentaduesimi. — (3) *Lami, ubi supra, col.* 116.

ipse Ezechiel ullo modo innuit comparationem a se institui inter utrumque cubitum.

D'Anville nella sua Dissertazione intorno all' ampiezza dell' antica Gerusalemme e del suo tempio(1), e intorno alle misure ebraiche di lunghezza, conferma ancora con novelle prove il valore del cubito ebraico determinato non solo a venti pollici, ma precisamente a venti pollici e mezzo, conformemente al *derach* degli Egizii. Questo dotto geografo pose per fondamento del suo calcolo e della sua Dissertazione un tipo attuale di Gerusalemme, che venne pubblicato nella Relazione del viaggio di Deshaies al Levante, dove fu spedito da Luigi XIII nel 1621 a trattare diversi affari presso il Gran Signore; ed alle cure stesse di questo ambasciatore d'Anville attribuisce il disegno di questo tipo. Questo valente geografo, dopo aver determinato la posizione dei quartieri dell' antica Gerusalemme, il circuito di questa città e l' attuale misura di questo circuito, esamina in appresso le misure che molti scrittori dell' antichità ci lasciarono del circuito di questa città. Eusebio, seguendo un agrimensore siriaco, ci fa sapere(2) che la misura del circuito di Gerusalemme è di ventisette stadii. Da un' altra parte Giuseppe(3) numera trentatrè stadii nello stesso giro della città. D'Anville esamina da principio queste due misure.

Eguaglianza del cubito ebraico e dell' egizio dimostrata dal D'Anville. Prima prova cavata dalla misura del circuito di Gerusalemme.

Riguardo ai ventisette stadii notati da Eusebio, questo geografo spiega (4) una tale determinazione prendendo lo stadio della maggiore lunghezza, che è lo stadio più conosciuto, e chiamasi olimpico. La sua estensione viene determinata a novantaquattro tese, due piedi e otto pollici, in forza dei seicento piedi greci di cui è composto, e del valore del piede greco di undici pollici e quattro linee; ciò venne stabilito da d'Anville nel suo Trattato delle misure itinerarie. I ventisette stadii corrispondono adunque a duemila cinquecentocinquanta tese. Ora la traccia dell' antico circuito di Gerusalemme nello spazio maggiore che possa abbracciare, sembrerà racchiudere circa duemila seicento tese della scala presa sul

(1) Abbiamo inserita questa dissertazione nel vol. II. *Dissert.*, pag. 747. — (2) *Euseb. Præp. evang. l.* IX, c. 36. — (3) *Joseph., de Bello, l.* VI, c. 6. — (4) Dissertazione sull' antica Gerusalemme, pag. 31.

tipo di Deshaies. Ma dalla misura di Maundrelle, che non dà se non mille novecentosessanta invece di duemila, nell' attuale circuito di Gerusalemme, ossia un cinquantesimo di meno, il circuito di cui si tratta riducesi precisamente a duemila cinquecentocinquanta tese, che sono il prodotto dei ventisette stadii notati da Eusebio.

D'Anville passa dappoi ai trentatrè stadii indicati da Giuseppe (1), ed è d' avviso che questi debbano essere numerati sul piede d' uno stadio più corto di un quinto dello stadio olimpico, e di cui egli parlò nel suo Trattato delle misure itinerarie. Osserva egli qui che la misura che Diodoro di Sicilia e Plinio diedero della lunghezza del gran Circo di Roma, non conviene che a questo stadio valutato sul piede di settantacinque tese, tre piedi e quattro pollici. Il numero di trentatrè stadii di questa misura produce duemila quattrocentonovantatrè tese e due piedi; il che corrisponde presso a poco alle duemila cinquecentocinquanta tese prodotte dai ventisette stadij di Eusebio. La differenza non è che di circa cinquantasette tese. Una frazione di stadio, o, se si vuole, una tesa di più sul valore dello stadio, non introdurrebbero rigorosamente parlando alcuna diversità nel prodotto di questi due calcoli.

Ora d'Anville osserva che questo valore dello stadio di Giuseppe trovasi confermato dal valore del cubito ebraico di venti pollici e mezzo (2). I Giudei ebbero una misura di spazio, alla quale essi diedero il nome di *mille*. Quantunque non si possa dubitare che questa denominazione non sia tolta dai Romani, ciò non impedisce che presso i Giudei il mille non abbia la sua definizione distinta e particolare, la quale è data sul piede di duemila cubiti; il che viene confermato da Ecumenio, che dietro la testimonianza di Origene, afferma che il mille essendo eguale all' estensione del cammino che i Giudei si permettevano nel giorno di sabato, era di duemila cubiti. E molti passi della Ghemarra notati da Reland (3) ci insegnano che i Giudei compiscono la misura di mille con sette stadii e mezzo. Ora essendo il cubito ebraico valutato a venti pollici e mezzo, i duemila cubiti che for-

(1) Pag. 32. — (2) Dissertazione sopra l' antica Gerusalemme, pag. 33 e 57. — (3) *Reland., Palæstina, tom.* 1, *p.* 400.

mano il *mille*, daranno cinquecentosessantanove tese, due piedi e otto pollici; e se si divide questo valore per sette stadii e mezzo, si troverà che lo stadio adoperato dai Giudei corrisponde a circa settantacinque tese, cinque piedi e otto pollici, e non può essere stimato diverso da quello che si fece servire al calcolo degli stadii di Giuseppe.

Ma d'Anville va ancora più oltre (1), e pretende di verificare con Giuseppe stesso il valore di questo stadio di settantacinque o settantasei tese. Giuseppe dice (2) che il monte degli Olivi è cinque stadii distante da Gerusalemme. Ora misurando sul tipo di Deshaies, che si estende fino alla sommità di questo monte, la traccia delle due vie che ne discendono, e questa misura venendo continuata fino all' angolo più vicino al tempio, si trovano trecento ottanta tese, che divise per cinque stadii, danno precisamente settantasei tese per ogni stadio. Qui può notarsi che nello stesso storico la medesima distanza trovasi altrove determinata a *sei* stadii (3). Sembra che s. Giovanni Grisostomo e Teofilatto (4) abbiano anche letto *sette*. E nel libro degli Atti degli Apostoli (5) si dice che il monte degli Olivi era distante da Gerusalemme quello spazio di cammino che si può fare nel giorno di sabato: *Sabbati habens iter*. Ora abbiamo veduto che questo spazio di cammino era di duemila cubiti. Intorno a che è d' uopo osservare, che essendo lo stadio greco di seicento piedi, che equivalgono a quattrocento cubiti greci, cinque stadii greci equivalgono a duemila cubiti greci. Potrebbe dunque essere accaduto che Giuseppe, confondendo il cubito greco coll' ebraico, avesse valutato di cinque stadii i duemila cubiti che formavano il cammino che si poteva fare in giorno di sabato. Si vedrà poscia che s. Epifanio valutava di sei stadii il cammino del sabato, e già vedemmo che i Giudei lo valutano di sette stadii e mezzo. Per riguardo alla distanza misurata da d'Anville, se essa è più breve, ciò è senza dubbio perchè d'Anville la termina all' angolo più vicino del tempio. Si può immaginar facilmente, che

(1) Pag. 34. — (2) *Jos. Antiqq. l.* xx, *c.* 6. — (3) *Joseph. de Bello l.* vi, *c.* 6, *vel l.* v, *c.* 8. — (4) *Chrys. et Theophyl. in Acta* i. 12. — (5) *Act.* i. 12.

prolungandola fino alla città, si troverà la distanza indicata da s. Luca, che è pur quella senza dubbio cui Giuseppe ha voluto indicare.

Seconda prova tolta dalla misura del circuito del tempio.

D'Anville, dopo aver misurato il circuito di Gerusalemme, paragona la misura dell' ampiezza del tempio colla misura del terreno compreso nel recinto della moschea che ne occupa il posto (1), e si serve eziandio di questo paragone per confermare il valore del cubito ebraico di venti pollici e mezzo. La lunghezza del suolo della moschea, giudicandone dal tipo di Deshaies, contiene circa dugentoquindici tese, e la larghezza circa centosettantadue. Accordasi generalmente che la misura data da Ezechiele a ciascun lato del tempio sia di cinquecento cubiti (2), quantunque nell'ebreo e nella Volgata si legga verghe e canne, *calamos*, invece di cubiti, *cubitos*; poichè la verga o canna conteneva sei cubiti, per modo che cinquecento verghe o canne darebbero tremila cubiti, e non mai il tempio potè avere una tale estensione. Inoltre nella versione greca dei Settanta si legge che la parte di mezzodì aveva *cinquecento cubiti* (3) *misurati colla verga* o *canna*; e per riguardo alle altre tre parti, si dice solamente in questa versione, che esse avevano *cinquecento . . . . misurati colla verga*: espressione che suppone apertamente il nome di *cubiti*, che solo può convenire in questo luogo. Anche nell' ebreo si dice che dal lato d' oriente eranvi *cinque cubiti* (4) *di verghe* o canne. I massoreti pretendono che si debba leggere *cinquecento verghe* o canne, come l' ebreo legge per riguardo alle tre altre parti. Ma è evidente che si deve leggere, per riguardo alle quattro parti, *cinquecento cubiti di verghe* o canne. (*) La somiglianza che si trova nell' ebreo fra la voce che significa *cento* (מאות), e quella che significa *cubito* (אמות), fu cagione che se ne omettesse l' ultima. La divina provvidenza ha voluto che la Volgata pure testificasse l' antica lezione, dicendo presso Ezechiele, XLII, 20: « *Longitudinem quingentorum cubitorum, et latitudinem quin-*

(1) Dissertazione sull' antica Gerusalemme, pag. 42 e seg. — (2) *Ezech.* XLII. 16 *et seqq.* — (3) *Ibid.* ꝟ. 17. πήχεις πεντακοσίους. — (4) *Ezech.* XLII. 16. חמש אמות.

(*) ✻ Questo passo, del pari che l'altro già segnato a pag. 434, fino alle parole, *Il tempio* ec., trovasi nella seconda edizione di Parigi e nella quinta d'Avignone, nè sapremmo ben dire perchè sia stato omesso.

gentorum cubitorum — Il recinto del tempio aveva cinquecento cubiti di lunghezza: e cinquecento cubiti di larghezza ». San Girolamo si scusa di aver messa quivi la voce *di cubiti;* considera ciò come una inavvertenza dal suo lato; e crede che si sarebbe dovuto porre il nome di *verghe* come negli altri versetti: ma si può dire che questa fu una inavvertenza felice, la quale non esprime se non il vero senso del testo. Il tempio doveva dunque avere cinquecento cubiti in quadrato. Ma essendo il cubito valutato di venti pollici e mezzo, i cinquecento cubiti daranno diecimila duecentoeinquanta pollici, che equivalgono a ottocentoeinquantaquattro piedi, o centoquarantadue tese e due piedi.

Questa misura del tempio è inferiore allo spazio del terreno della moschea; ma il p. Lami nella distribuzione delle parti del tempio, distinguendo e separando l'atrio dei Gentili da quello degli Israeliti, giudicò che quest'atrio dei Gentili fosse esteriore al luogo di cui Ezechiele dà la misura; una tale opinione serve a poter rilevare la conveniente occupazione del terreno che trovasi soprabbondante. Giuseppe, che attribuisce al tempio un triplice recinto, indica certamente con ciò tre spazii differenti; per modo che oltre l'atrio de'sacerdoti e l'atrio degl'Israeliti, intorno ai quali non si può disputare, è d'uopo ammettere ancora un terzo spazio, come quello che qui si manifesta. Il p. Lami, applicando la misura dei cinquecento cubiti al circuito dell'atrio degli Israeliti, e praticando un atrio esteriore con una specie di unione nelle proporzioni delle parti del tempio, si trova quindi condotto ad attribuire circa duemila seicentoventi cubiti ebraici al circuito secondo il suo tipo del tempio. Questo numero di cubiti valutati di venti pollici e mezzo corrisponde a settecentoquarantacinque tese, cinque piedi e dieci .pollici. Ora essendo la lunghezza del terreno della moschea di Gerusalemme dedotta dal tipo di Deshaies, di circa dugentoquindici tese, e la larghezza di circa centosettantadue, questi spazii moltiplicati per due daranno circa settecentosettantaquattro tese pel circuito del terreno; da queste si può sottrarne un cinquantesimo, ossia quindici o sedici tese, per mettere la scala del tipo a livello di ciò che parve più conveniente nella misura totale del

circuito di Gerusalemme, e resteranno circa settecentocinquantasette o settecentocinquantanove tese, che molto si approssimano alle settecentoquarantacinque o settecentoquarantasei tese date dal calcolo del p. Lami. Quindi la misura del terreno della moschea di Gerusalemme conferma la congbiettura del p. Lami intorno alla misura del suolo del tempio e de' suoi atrii, e la consonanza di queste due misure contribuisce a verificare il valore del cubito ebraico di venti pollici e mezzo.

Terza prova tolta dalla misura dell' *iter sabbaticum.*

Ma d'Anville propone ancora un altro mezzo per determinare la misura del cubito ebraico (1), ed è il valore dell' *iter sabbaticum,* che è l' estensione del cammino che i Giudei si permettevano nel giorno di sabato. I Giudei convengono che questa estensione era valutata in ragione di duemila cubiti. L' autore della parafrasi caldaica ci dà una spiegazione positiva, parlando del ỿ. 6 del capo I del libro di Ruth. Noi abbiamo veduto che Ecumenio conferma questa misura, allorchè, dietro la testimonianza di Origene, dice che il mille essendo eguale al cammino sabatico, comprende duemila cubiti. Ora il Trattato delle misure giudaiche composto da s. Epifanio ci mostra che lo spazio del cammino sabatico corrisponde alla misura di sei stadii. Noi abbiamo già veduto questa estensione valutata da' Giudei a sette stadii e mezzo, prendendo lo stadio del valore di settantacinque o settantasei tese; s. Epifanio nella stessa estensione non conta che sei stadii, servendosi dello stadio ordinario del valore di novantaquattro tese, due piedi e otto pollici. Infatto giusta questo valore, i sei stadii danno cinquecentosessantasei tese e quattro piedi. Riducendo questo calcolo in piedi, risultano tremila quattrocento piedi, che contengono quarantamila ottocento pollici; e dividendo questa somma di pollici in duemila cubiti, ciascuno di questi cubiti risulta di venti pollici e due quinti; il che molto si approssima al valore preso dal *derach,* che dà venti pollici e mezzo.

Quarta prova tolta dalla misura del mille e della *parse.*

A questo d'Anville aggiugne il valore del mille, che conteneva il medesimo spazio di duemila cubiti, e che dai Giudei era stimato di sette stadii e mezzo, di cui noi già abbiamo parlato. Questo geografo passa in ap-

(1) Dissertazione sull' antica Gerusalemme, pag. 55 e seg.

presso (1) ad un altro valore, che conferma di nuovo i due precedenti; ed è quello della *parse*, פרסה, che presso i Giudei è una specie di lega composta di quattro miglia. Si troverà in Reland (2) un passo del Talmud, che determina positivamente il mille giudaico a duemila cubiti, e dà la composizione della *parse*, di quattro miglia. I duemila cubiti, valutati di venti pollici e mezzo, fanno cinquecentosessantanove tese, due piedi e otto pollici. Quindi le quattro miglia che formano la *parse*, conterranno duemila dugentosettantasette tese, quattro piedi e otto pollici. Questo valore ci riconduce a quello della parasanga, misura persiana, che verisimilmente non è altro che la *parse* de' Giudei. D'Anville fece vedere, nel suo Trattato delle misure itinerarie, che lo stadio valutato di settantacinque tese, tre piedi e quattro pollici, conveniva precisamente alla misura delle marcie di Senofonte, e che in conseguenza del valore dato da Senofonte al numero degli stadii ridotti in parasanghe, appariva certo che trenta stadii corrispondessero ad una parasanga. Questo conguaglio trovasi conforme alla definizione precisa che Erodoto, Esichio e Suida diedero della parasanga. Ora essendo uno stadio valutato a settantacinque tese, tre piedi e quattro pollici, i trenta stadii daranno duemila duecentosessantasei tese e quattro piedi; cioè undici tese e otto pollici meno della *parse*: per cui due piedi e due pollici aggiunti alla definizione dello stadio che serve a comporre la parasanga, renderanno quasi pari il calcolo, dando duemila dugentosettantasette tese e tre piedi. Che se pure si preferisca il computo che risulta dal paragone fatto da s. Epifanio tra il miglio giudaico, o cammino sabatico, co' sei stadii ordinarii, cioè cinquecentosessantasei tese e quattro piedi, si scorgerà che la *parse* contiene appunto duemila dugentosessantasei tese e quattro piedi, che sono il prodotto dei trenta stadii della parasanga. Inoltre, la *parse* contiene in se stessa il composto dei trenta stadii della parasanga, poichè il mille giudaico, che è la quarta parte della *parse*, è valutato dai Giudei sette stadii e mezzo. I nomi di *parse* e di *parasanga* hanno anche bastante affinità per concorrere

(1) Dissertazione sull' antica Gerusalemme, pag. 58 e seguenti. — (2) *Reland. p.* 397.

coll' identità di misura. Nella lingua siriaca, *paras* significa estendere, e *parse* estensione; ed è tanto più naturale che questo vocabolo sembri tolto da questa lingua, in quanto che essa era divenuta propria ai Giudei nei tempi susseguenti alla loro schiavitù. Avvi anche luogo a credere che solamente dopo la schiavitù i Giudei abbiano fatto uso di questa misura, che non si trova indicata nei libri santi.

« Ma si osservi (dice qui d'Anville (1)) una serie singolare di convenienze. La definizione della parasanga » ha la propria esistenza indipendentemente da ciò che » costituisce la *parse;* perocchè questa parasanga dipende » da uno stadio particolare che si produce con mezzi affatto stranieri a ciò che sembra aver relazione colla » parasanga medesima, come possiamo essere persuasi dal » Trattato delle misure itinerarie. Dall'altro canto la *parse* ha origine da elementi assolutamente diversi, ed » ha il suo principio dal sembrare il cubito egiziano una » misura della più rimota antichità, il cui uso pare verisimile che sia stato adottato dal popolo ebreo. Dietro tali » conghietture (giacchè pare che finora non vi sia niente di » più) l'applicazione di questo cubito alla *parse* trova una » verificazione più precisa di quella che non si sarebbe » osato promettersi nella conclusione che si dee trarre » dalla misura che s. Epifanio dà alla quarta parte della » *parse*. Tutte queste diverse vie, nessuna delle quali » ha relazione colle altre, conducono nondimeno alle medesime conseguenze, e si riuniscono sotto a punti comuni. Non potremmo procurarci una consonanza migliore con mezzi deliberati: ma che deve risultare da » ciò? Una mutua guarentigia, se pur si può usare questa » espressione, di tutte le parti e circostanze che entrano » nella unione. Ed uno dei principali vantaggi di questa » disputa è la cognizione positiva del cubito ebraico. È » bensì vero che il p. Lami ed alcuni altri dotti avevano » già proposta la misura del *derach* per questo cubito, » ma senza dimostrarne positivamente la proprietà, o verificarla con applicazioni eguali a quelle che noi abbiamo proposte. Sembra anche che la precisione di » questa misura sia in qualche modo sfuggita al p. Lami,

(1) Dissertazione sull' antica Gerusalemme, pag. 63 e seg.

» poichè non ostante la congliettura di lui intorno al *de-*
» *rach*, egli limita il enbito ebraico a venti pollici ».

D'Anville adunque assicura co' suoi calcoli il valore del eubito ebraico di venti pollici e mezzo, e con ciò prova che il cubito ebraico era eguale all'egizio: vediamo ora se mai potessimo giungere a conoscere con una egual precisione la proporzione del cubito ebraico col babilonese.

Nuove osservazioni che servir possono a provare l'eguaglianza del cubito ebraico col babilonese. Il testo di Plinio intorno alla proporzione delle misure babilonesi deve servire a correggere il testo di Erodoto. La cognizione delle misure babilonesi serve a rischiarare il testo d'Ezechiele.

Il p. Lami valutando il piede greco di undici pollici e cinque linee e mezzo, valuta il cubito greco di diciassette pollici, due linee ed un quarto, contenendo il cubito greco ventiquattro dita, che equivalgono ad un piede e mezzo. Egli determina il cubito babilonese di diciannove pollici, quattro linee e cinque trentaduesimi, o piuttosto egli volle dire un trentaduesimo; e questo valore è fondato in ciò, che secondo la lezion presente di Erodoto, il cubito babilonese superava di tre dita il greco; donde il p. Lami conchiude esser d'uopo prendere un ottavo del cubito greco per aver l'eccedente del cubito babilonese. In questa ipotesi, il cubito ebraico determinato di venti pollici e mezzo, si troverà maggiore del cubito babilonese di circa quattordici linee, ossia di circa uno o due dita. Ciò non forma ancora il palmo di Ezechiele, che era di quattro dita; quindi non si può dire che il palmo d'Ezechiele sia l'eccedente del cubito ebraico sul babilonese.

Nè questo si può conchiudere dal valore che d'Anville dà al piede greco. D'Anville, nel suo Trattato delle misure itinerarie, determina, come abbiam detto, il piede greco di undici pollici e quattro linee; e ne risulta che il cubito greco non deve avere che diciassette pollici; se vi si aggiunga un ottavo, non si avranno che diciannove pollici e una linea e mezzo pel cubito babilonese, che avrà quindi sedici linee e mezzo di meno del cubito ebraico; e la differenza non sarà ancora che di due dita, cioè della metà di un palmo.

Ma è da notarsi che le tre dita di cui parla Erodoto nel notare l'eccedente della misura babilonese sulla misura greca, sono precisamente il di più del piede babilonese sul greco, supponendo il cubito babilonese eguale all'ebraico. Infatto il cubito babilonese composto di ventiquattro dita, essendo valutato di venti pollici e mezzo,

come il cubito ebraico, ne risulterà che il piede babilonese composto di sedici dita, sarà di tredici pollici e otto linee, e il dito sarà di dieci linee ed un quarto. Il piede greco da d'Anville è valutato undici pollici e quattro linee; l'eccedente del piede babilonese sarà adunque di due pollici e quattro linee, ossia di quasi tre dita babilonesi, che in questo valore conterranno due pollici, sei linee e tre quarti. Potrebbe dunque essere accaduto che Erodoto volendo notare l'eccedente della misura babilonese sulla misura greca, avesse confuso l'eccedente del piede coll' eccedente del cubito. Dando al cubito babilonese venti pollici e mezzo, l'eccedente del piede babilonese sul piede greco sarà di tre dita, e l'eccedente del cubito sarà di quattro dita.

Sebbene l'inganno non è già di Erodoto; bensì l'errore che il p. Lami imputò a Plinio od a' suoi amanuensi è da imputarsi ai copisti di Erodoto. Plinio dice: *Le mura di Babilonia avevano dugento* PIEDI *di altezza e cinquanta di larghezza; essendo ciascun* PIEDE *di tre dita maggiore del nostro:* MURIS DUCENTOS PEDES ALTIS, QUINQUAGENOS LATIS, *in* SINGULOS PEDES TERNIS DIGITIS MENSURA AMPLIORE QUAM NOSTRA. Ecco precisamente ciò che trovasi verificato per mezzo del valore del cubito babilonese di venti pollici e mezzo; non differendo il piede romano dal piede greco se non di un venticinquesimo, anche secondo il calcolo di d'Anville. Quindi essendo il piede greco valutato di undici pollici e quattro linee, il piede romano è valutato di dieci pollici, dieci linee e tre quinti. Ora essendo il cubito babilonese valutato di venti pollici e mezzo, il piede babilonese sarà di tredici pollici e otto linee: quindi egli avrà due pollici e quattro linee di più del piede greco, e due pollici, nove linee e due quinti di più del piede romano: le tre dita babilonesi conterranno due pollici, sei linee e tre quarti; quindi il piede babilonese eccederà il piede greco d'un po' meno di tre dita, e sopravvanzerà il piede romano di un po' più di tre dita; questo è senza dubbio ciò che Plinio ha voluto dire: *In singulos pedes ternis digitis mensura ampliore quam nostra.* Ed avvi ben luogo a credere che così pure egli leggesse in Erodoto. È facile che negli antichi manoscritti si abbia confuso ΠΟΥΣ, e il

suo genitivo jonico ΠΟΔΕΟΣ, che significa *piede*, con ΠΗΧΥΣ, ΠΗΧΕΩΣ, che significa *cubito*. Bisogna notare che il dialetto ionico è appunto quello di Erodoto; si può dunque credere che Erodoto, dopo aver dato le proporzioni delle mura di Babilonia non già in *cubiti*, come al presente si legge nel suo testo, ma in *piedi*, come si legge in Plinio, soggiungesse: Ο *δὲ βασιλήϊος ποῦς τοῦ ἡμετέρου ἐστι πόδεος μείζων τρισὶ δακτύλοισι*; cioè, *est autem pes regius, quam is quo pro mensura utimur, tribus digitis major*. Ecco precisamente ciò che dice Plinio: *In singulos pedes ternis digitis mensura ampliore quam nostra*. Questo è ciò che si trova verificato per mezzo del valore del cubito babilonese di venti pollici e mezzo; e questa verificazione conferma la congbiettura del p. Lami, il quale ritiene come verisimile che il cubito ebraico non fosse differente dal babilonese: *Hebræum (cubitum) babylonio non fuisse disparem verisimile est*. Se il cubito di cui Noè si servì per la costruzione dell' arca potè passare fin nell' Egitto, in cui fu portato da Cham e da suo figlio Mesraim; è più verisimile ancora che esso siasi conservato in Babilonia, ove dovette servire alla costruzione della torre di Babele, prima della dispersione dei figli di Noè. E se il cubito babilonese è il medesimo che quello di Noè, desso sarà altresì il medesimo che quello degli Ebrei: *Babylonius ergo cubitus idem est ac noachiticus, et idcirco ac hebræus*. Siccome la grandezza del cubito egizio, che supera di tre pollici e mezzo il cubito greco, è una prova dell' antichità di questo cubito usitato nell' Egitto, così la grandezza del piede babilonese, che supera di tre dita il piede greco ed il piede romano, è una prova dell' antichità di questo piede usato dai Babilonesi. O meglio, il piede egizio supera di circa tre dita il piede greco ed il latino: dunque esso è uguale al piede babilonese, il quale supera parimente di tre dita il greco ed il romano. Il cubito egizio è adunque lo stesso che il cubito babilonese: ma il cubito egizio è lo stesso che l' ebraico; dunque il cubito ebraico è lo stesso che il babilonese. Il cubito ebraico è quello stesso di Noè, poichè Mosè non vi nota alcuna differenza. Dunque il cubito di Noè è quello degli Egizii; esso è dunque quello dei Babilonesi. Gli Egizii, i

Babilonesi e gli Ebrei non hanno dunque che una sola e medesima misura: *Babylonius ergo cubitus idem est ac noachiticus, et idcirco ac hebræus.*

Ezechiele non ha dunque preteso di paragonare il cubito ebraico col babilonese, poichè il cubito babilonese doveva essere lo stesso che l'ebraico. Inoltre superando il piede babilonese di tre dita il piede greco, il cubito babilonese dovea superare di quattro dita il cubito greco: se dunque il cubito di Ezechiele dovesse superare ancora di quattro dita il babilonese, esso avrebbe avuto una misura spropositata. Avendo il cubito babilonese venti pollici e mezzo, bisognerebbe allora dare al cubito di Ezechiele ventitrè pollici e undici linee, cioè quasi due piedi; il che non è verisimile. D'Anville notò benissimo (1), che una circostanza superiore ad ogni dubbio nell'uso del *derach* è che non si può dare maggiore estensione a ciò che prende il nome di cubito. È dunque inverisimile che il cubito di Ezechiele superi di un palmo il cubito babilonese, che esser doveva eguale al *derach.*

Ultimo quesito: gli Ebrei avevano essi due sorta di cubiti? Risposte alle obbiezioni che d' Anville forma a favore di questa distinzione.

Qui d'Anville forse ci obbietterà, che in vero Ezechiele non paragona già il cubito ebraico col babilonese, ma confronta due cubiti ebraici, l'uno de' quali era di un palmo più piccolo di quello che era eguale al *derach.* D'Anville, parlando della misura dell'estensione del tempio, afferma (2) che Ezechiele deve indurci a supporre la misura del cubito che servì per quest'edificio, essere stata piuttosto grande che piccola: egli vuole che Ezechiele dicesse ai Giudei schiavi in Babilonia, essere necessario che nella fabbrica di un nuovo tempio e nel ristabilimento dell'altare adoperassero il cubito che nella misura superasse il cubito stesso per la larghezza di una mano o di un palmo; e pretende di appoggiarsi alla versione greca, di cui riporta l'espressione: *ἐν πήχει τοῦ πήχεως καὶ παλαιστῆς*, e che egli traduce, *in cubito cubiti et palmi.* Egli torna a ragionarne quando parla del cubito ebraico (3); e dopo avere stabilita l'eguaglianza di questo cubito col cubito egizio, osserva che in conseguenza della misura che è propria di questo cubito, il *tophach* o palmo si riduce a tre pollici e cinque linee; e soggiugne, che

(1) Dissertazione sull'antica Gerusalemme, pag. 49. — (2) Pag. 48. — (3) Pag. 65 e seg.

« questa particolar misura ha il vantaggio di sembrar » presa nella natura; perocchè (prosegue egli) essendo » stimata relativa alla larghezza che hanno le quattro dita » di una mano chiusa, come spiega Polluce, lo studio » delle proporzioni fra le parti del corpo può dimostrare » che questa misura converrà ad una statura di circa cin- » que piedi e otto pollici francesi; e quest' altezza di » statura, che forma il giusto equivalente di sei piedi » greci, oltrepassa piuttosto la statura comune degli uo- » mini, anzichè confondervisi. Ma se il palmo che forma » la sesta parte del cubito ebraico, prende tale conve- » nienza da una bella ed alta statura, che passar non » potrebbesi sensibilmente senza dare nel gigantesco; » ne seguirà che la misura di questo cubito non può, fin- » tanto che è cubito, partecipare della medesima conve- » nienza. Il p. Lami, fissando il cubito ebraico a venti » pollici, ne conchiuse essere stata l' altezza de' patriar- » chi di ottanta pollici, o di sei piedi e otto pollici; il » che è conforme in proporzione a questo principio di » Varrone: *Pes altitudinis corporis sextæ, cubitus quartæ.* » Dietro questa proporzione, la misura presa dal *derach* » produrrebbe sette piedi meno due pollici. Se una tale » altezza di statura diventa ammissibile a motivo di una » particolare distinzione fra la schiatta dei primi uomini » e lo stato attuale della natura, rimane sempre certo » che la misura del cubito di cui si tratta eccede i con- » fini che gli uomini da lungo tempo riconobbero nel- » l'ordinaria loro statura; onde, relativamente all' altezza » della statura, cui sembra convenire in particolare la mi- » sura del palmo, cioè di cinque piedi e otto pollici » circa, il cubito proporzionale non giungerebbe che a » circa diciassette pollici ». Ma questo palmo di tre pol- lici e cinque linee è il palmo medesimo che suddivide il *derach:* sarà dunque verisimile che questo cubito egi- zio non fosse proporzionale al palmo che lo suddivide? Del resto non bisogna pretendere che in una misura come è il cubito, vi sia tanta esattezza di proporzione fra essa e le parti che la compongono, quanta ve ne può essere fra le parti del corpo umano, alle quali esse vengono paragonate. Il cubito è suddiviso in palmi, e il palmo in dita; ma non è d' uopo conchiudere che le dita le quali

suddividono il palmo, abbiano col palmo una proporzione così esatta come quella delle nostre dita col palmo naturale che risulta nella nostra statura; nè che il palmo che suddivide il cubito, abbia col cubito una proporzione così esatta come è quella del palmo naturale col cubito naturale. Gli uomini avendo preso per misura il cubito naturale, vollero in appresso suddividere questa misura; ed avendo osservato che essa conteneva circa sei volte il palmo naturale, divisero il cubito in sei palmi. Ma da ciò non segue che ciascuno di questi sei palmi esprimesse geometricamente la larghezza del palmo naturale proporzionata al cubito ch'essi avevano preso per misura.

D'Anville prosegue: « I rabbini sembrano persuasi » che il cubito comune fosse distinto dal cubito legale » o sacro, il cui modello era depositato nel santuario. » E questo cubito differiva dall' altro per la sottrazione » di un *tophach*. Quindi essendo ridotto a cinque *te-* » *phachim* (plurale di *tophach*), ossia venti dita, e per- » dendo il valore di tre pollici e cinque linee, la lun- » ghezza riducevasi a diciassette pollici ed una linea ». Ma, come nota il p. Lami, questa distinzione non ha alcun fondamento nel sacro testo: *Distinctio duplicis cubiti nullum habet fundamentum in sacro codice*. Giuseppe non ne fa menzione in verun luogo: *Josephus nullibi eam adstruit;* v' ha luogo a credere che i rabbini non la abbiano immaginata che per ispiegare l' espressione oscura dell' ebreo del capo XLIII di Ezechiele: *Istæ sunt mensuræ altaris in cubitis: cubitus, cubitus et palmus.* Questa è pure l' osservazione del p. Lami: *Ad explicandum hunce locum commenti sunt rabbini duplicem cubitum.* Finalmente, secondo il pensiero dello stesso autore, il Signore avendo in abbominio il doppio peso e la doppia misura, avrebbe senza dubbio avuto in abbominio anche il doppio cubito: *Non magis, ut puto, duplex cubitus fuisset Deo acceptus.*

A ciò risponde d'Anville, che « quantunque il p. Lami » abbia impugnato la tradizione giudaica intorno a que- » sto cubito comune, nondimeno la grande analogia di » proporzione che vi si scontra, le può servire di ap- » poggio ». Ma questa analogia non prova nulla, perchè il palmo che suddivide il cubito non deve essere risguar-

dato siccome l' espressione geometrica del palmo naturale. Il cubito non è già la moltiplicazione del palmo, ma il palmo è la divisione del cubito.

Continua d'Anville: « La testimonianza dei rabbini » trovasi anche positivamente confermata dal paragone » che Giuseppe fece tra il cubito usato dai Giudei ed » il cubito ateniese; perocchè questo cubito venendo de- » dotto dalla proporzione che gli è naturale col piede » greco . . . . riducesi a . . . . diciassette pollici ». Ma il p. Lami notò benissimo che Giuseppe non distingue in nessun luogo due sorta di cubiti presso i Giudei: *Josephus nullibi eam (distinctionem) adstruit*. Allorchè dunque Giuseppe parla del cubito usitato presso i Giudei, parla di quello stesso che da d'Anville fu sì bene determinato di venti pollici e mezzo; e allorchè egli lo paragona al cubito ateniese, intende di notar solamente che il cubito de' Giudei è una misura divisa in ventiquattro dita, come il cubito ateniese, senza pretendere di determinare per mezzo del cubito ateniese l' esatta proporzione di quello de' Giudei.

Qui d'Anville chiama in suo soccorso il testo di Ezechiele. « Ci sovvenga (egli dice) di quello che qui so- » pra venne riportato di Ezechiele . . . . allorchè pre- » scrive ai Giudei di Babilonia di adoperare nella riedi- » ficazione del tempio un cubito che superasse per la » larghezza di una mano l' ordinario. Questa larghezza » di mano altro non essendo fuorchè il palmo minore » o *tophach*, non è questa forse una distinzione formale » del più o del meno fra due cubiti, de' quali il minore » di misura sembra anche prevalere nell' uso? » Ma noi abbiamo fatto osservare, che anche l' espressione su cui d'Anville pretende fondarsi, *In cubito cubiti et palmi*, può semplicemente significare la misura di un cubito suddiviso in palmi: *Idest, in mensura cubiti qui in palmos dividitur*. Inoltre d'Anville ci somministra egli stesso una novella prova contro l' uso che pretende fare di questo testo.

« Ammettendosi concordemente (dice egli) che il » cubito minore fosse in uso durante il secondo tempio, » si potrebbe per delicatezza e per non offendere me- » nomamente il precetto divino, il quale non soffre che

» un solo peso ed una sola misura, si potrebbe, dico, » rigettare il cubito di cui si tratta, per riguardo ai tempi » che precedettero la schiavitù ». Ma se il cubito minore venne ammesso durante il secondo tempio, esso si troverà ancora in concorso col cubito grande, poichè anche il secondo tempio dovette essere costruito col cubito grande. La fabbrica del secondo tempio sarebbe forse stata il termine dell' uso di questo cubito, e sarebbe dunque soltanto dopo l' erezione di quest' edifizio che avrebbero cominciato ad usare del cubito minore? Ma perchè allora abbandonare il cubito che avrebbe servito alla fabbrica di quest' edifizio, per prenderne uno affatto diverso? D'Anville inoltre sembra pretendere che l' espressione di Ezechiele supponga l' uso attuale di due cubiti, *de' quali il minore di misura sembra,* dic' egli, *prevalere nell' uso.* Ma quando mai questo cubito minore prevalse nell' uso? Forse dopo il ritorno dalla schiavitù? ma l' uso attuale del cubito grande nella costruzione del tempio vi si oppone. Forse durante la schiavitù? ma donde avrebbe avuto origine questo cubito minore di misura? giacchè il cubito dei Babilonesi era grande al pari di quello degli Ebrei. Forse prima della schiavitù? ma se per non offendere in alcun modo il precetto divino, il quale non soffre che un solo peso ed una sola misura, è d' uopo cedere al cubito grande *i tempi che precedettero la schiavitù,* bisognerà dunque escludere anche da questo tempo l' uso del cubito minore. Inoltre, da quale interesse, da quale motivo dovevano mai essere spinti i Giudei ad abbandonare allora un cubito, di cui facevano uso eglino ed i loro padri già da una si rimota antichità, e che presso di loro era anche in certo modo consacrato dalla religione, essendosi dal medesimo regolate tutte le dimensioni del tabernacolo eretto da Mosè, e del tempio fabbricato da Salomone?

Ma d'Anville, dopo aver fatto le viste di consentire che si riserbassero pel cubito grande i tempi che precedettero la schiavitù, torna a calcar le sue stesse orme. « Per riguardo » a questo punto (dice egli) non potremmo però fondarci » assolutamente sul silenzio della Scrittura, poichè nel » Deuteronomio (cap. III, ỳ. 11) la misura del letto » di Og, re di Basan, viene data in cubiti presi dalla

» proporzione naturale dell' uomo: *In cubito viri;* o se- » condo la Volgata, *ad mensuram cubiti virilis manus* ». Ma questa espressione non prova punto l' uso di un cubito inferiore al cubito grande. Mosè indicando per mezzo di cubiti la misura del letto di questo gigante, aggiunge questa parola solamente per dimostrare ch' egli parla non già di cubiti proporzionati alla statura di questo gigante, ma di cubiti proporzionati alla statura ordinaria degli uomini: *In cubito viri.* Questa è pure l' osservazione del p. Lami: *De Og loquens Moyses, addit*: IN CUBITO VIRI .... *Nempe lectus ille ferreus Og longus erat novem cubitis, qualis et quantus est cujusque viri, non gigantis, cubitus.*

A questo d'Anville ci risponderà forse che il cubito di venti pollici e mezzo suppone altresì per se stesso una statura gigantesca, e che non è quindi questo ciò che Mosè indica coll' espressione: *In cubito viri.* Ma quello che al presente a noi sembra una statura gigantesca, poteva non esser tale al tempo di Mosè. Noi abbiam già fatto osservare che Varrone fa ascendere la più alta statura dell' uomo a sette piedi romani: *Modum summum adolescendi corporis humani septem pedes*(1). E mentre Varrone parla così, non intende già di parlare della statura gigantesca; poichè le gigantesche stature ascendono ancora più in alto: egli intende adunque di parlare della statura più alta a cui gli uomini d' ordinario possano pervenire, od almeno a cui d' ordinario potevano pervenire gli uomini del suo tempo. Ora, secondo d'Anville, il piede romano contiene dieci pollici, dieci linee e tre quinti: dunque i sette piedi romani daranno sei piedi di Parigi, quattro pollici, due linee ed un quinto. Dopo ciò, dovremo stupirci che al tempo di Mosè gli uomini potessero giungere all' altezza di sei piedi e dieci pollici, che è la statura proporzionata al cubito di venti pollici e mezzo? Quest' altezza non deve sembrare straordinaria in un tempo in cui i giganti erano ancora sì comuni, e si vedevano perfino interi popoli distinti per l' alta loro statura: *Populus quem aspeximus, proceræ staturæ est*(2). Niente dunque ci obbliga a credere che il cubito di cui parla Mosè in questo passo fosse diverso dal cu-

(1) *Var. apud A. Gell., lib.* III, *c.* 10. — (2) *Num.* XIII. 33.

bito determinato di venti pollici e mezzo. Se Mosè lo dinota sotto il nome di *cubito d'uomo*, ciò avviene perchè esso era proporzionato all' ordinaria statura degli uomini di quel tempo; o, se si vuole, alla più alta statura a cui gli uomini allora potessero giungere, senza essere nel numero dei giganti. Ecco quello che Mosè chiama cubito d' uomo: ***In cubito viri***.

Finalmente d'Anville conchiude con questa riflessione: « Benchè un infinito numero di misure che oltrepassano i » loro naturali principii, per esempio, tutto ciò che noi » chiamiamo *piede*, senza entrare in maggiori particolarità, » giustifichi bastantemente la denominazione di *cubito* in » una misura grande al pari di quella che sembra pro- » pria del cubito egizio ed ebraico; ciò nondimeno la » considerazione di questi principii diventa non di rado » essenziale nella discussione delle misure, e non biso- » gna perderla di mira. A questa io andai debitore della » scoperta del piede naturale, la misura e l'uso del » quale furono discussi nel Trattato che scrissi delle mi- » sure itinerarie ». Noi converremo che la considerazione di questi principii possa essere utile ed anche necessaria; ed è appunto la considerazione di questi principii che ci conduce a riguardare la grandezza del cubito egizio, del cubito ebraico e del cubito babilonese siccome una prova dell' antichità di questi tre cubiti. Noi non dubitiamo che questi tre cubiti non abbiano per principio il cubito naturale preso nella statura ordinaria degli uomini; ma ne conchiudiamo, che l' origine di questi cubiti rimonta ad un tempo in cui l' ordinaria statura degli uomini era proporzionale all' estensione di questi cubiti. Essi non sono già cubiti che abbiano superato il loro principio naturale, ma è lo stesso principio naturale di questi cubiti che è degenerato; essi non sono già cubiti che si sieno ampliati, ma è la statura degli uomini che diminuì nella proporzione che essa aveva al tempo in cui ebbero origine questi cubiti, cioè avanti il diluvio; giacchè questi cubiti rimontano per lo meno al tempo in cui venne fabbricata l' arca, le cui dimensioni furono determinate dal medesimo cubito, che fu in appresso quello dei Babilonesi, quello degli Egizii e quello degli Ebrei.

Quindi la considerazione del principio naturale di questi tre cubiti può bensì servire a far riconoscere la loro antichità; ma la considerazione del palmo naturale non proverà mai l'esistenza di un cubito geometricamente proporzionale alla natura del palmo che divide questi cubiti, non essendo già il palmo il principio del cubito, ma il cubito il principio del palmo. Invano adunque d'Anville pretende di stabilire con un' analogia di proporzioni l'esistenza di un cubito di cinque palmi; invano pretende di richiamare in suo favore la testimonianza dei rabbini, dello storico Giuseppe, e dello stesso Ezechiele. L' analogia delle proporzioni non prova l'esistenza di un cubito in cui si possa trovare questa analogia, essendo la determinazione del cubito indipendente da una tale analogia. La distinzione di due sorta di cubiti è affermata senza prove dai rabbini; lo storico Giuseppe non ne fa alcuna menzione; Ezechiele non paragona punto due diversi cubiti; e se egli fa menzione di cubiti e di palmi, parlando della canna colla quale l'angelo misurò il tempio e l'altare, è unicamente per indicare le diverse parti nelle quali questa canna era divisa: *Ideo propheta mentionem facit cubitorum et tophach, quia erant partes in quas dividebatur calamus.*

Conclusione e breve epilogo. Valore delle misure di lunghezza usate dagli Ebrei.

Noi riconosceremo adunque coll' autore delle Osservazioni critiche, che Ezechiele non parla già di un cubito particolare che fosse di un palmo maggiore dell'ordinario, ma semplicemente di un cubito diviso in palmi. In ciò noi converremo con questo autore; ma non possiamo convenire con lui in ciò che riguarda le misure babilonesi. Noi sosteniamo che i Babilonesi avevano le loro misure particolari; che queste misure babilonesi sono indicate da Erodoto e da Plinio; che per mezzo del testo di Plinio giudicar si deve del testo di Erodoto; che dal paragone di questi due testi risulta che il piede babilonese superava di tre dita il piede greco ed il latino; finalmente, che da questa determinazione del piede babilonese risulta che il cubito babilonese era eguale al cubito egizio, il quale era lo stesso che l' ebraico. Dopo avere stabilita l' identità di questi tre cubiti, ne concludiamo, essere il valore preciso del cubito ebraico di venti pollici e mezzo, o per maggior precisione, di

venti pollici e quarantaquattro ottantanovesimi. Tale è il valore che ne dà lo stesso p. Calmet, dietro il calcolo di Le-Pelletier di Rouen, basato sul valore dato da Greaves al cubito egizio. Attenendoci a questo valore, si avranno per le diverse misure di lunghezza usitate presso gli Ebrei i valori seguenti, che vennero già posti nel 1.° volume *Dissert.*, pag. 755, e che noi richiameremo qui sommariamente, sostituendovi il valore delle frazioni di pollici, che esprimeremo per mezzo di linee.

La canna o tesa ebraica conteneva	10 piedi parig.	3 pollici	
Il cubito	1 piede »	8 pollici	6 linee
Il mezzo cubito, detto *zereth*		10 pollici	3 linee
Il palmo, detto *tophach*.		3 pollici	5 linee
Il dito			10 linee



DISSERTAZIONE

SOPRA

LA METAMORFOSI

DI NABUCHODONOSOR (*)

Esposizione del fatto che forma l'argomento di questa dissertazione.

Nabuchodonosor, re caldeo, dopo aver dilatato sopra tutto l' Oriente il suo dominio, ritornossene in Babilonia gonfio di gloria, e ad altro più non pensava che a rendere più bella quella gran città, e a godersi in pace i frutti di sue vittorie. Un giorno vide in sogno un grand' albero (1), che venne reciso, abbattuto e tagliato in pezzi; il suo tronco però e la radice furono conservate, ma l' albero mandato a terra fu cinto di legami, o con anelli di ferro e di rame. Daniele dichiarógli questo sogno, e dissegli, che l' albero disegnava la sua persona ed il suo imperio; che Iddio, irritato di sua superbia, avevalo condannato a star per sette anni tra gli animali e le bestie selvagge, disgiunto dal consorzio degli uomini, asperso dalla rugiada del cielo, esposto alle ingiurie dell' aria, e a mangiar l' erba a guisa d' un bue, sino a che avesse riconosciuto che l'Altissimo tiene sotto il suo dominio tutti i regni degli uomini. Indi a qualche tempo, considerando questo principe con diletto le grandi opere da esso fatte in Babilonia, udì una voce che gli replicò le stesse minaccie; e incontanente i sensi e lo spirito gli furono tolti, e, scacciato dal suo palazzo e dal consorzio degli uomini, fu ridotto a mangiar l' erba a guisa di bue; i suoi capelli crebbero come le penne dell' aquila, e le sue unghie come gli artigli degli uccelli; nella qual condizione, più simile ai bruti che agli uomini, ebbe a dimorare per tutto il tempo che gli era stato annunciato.

(*) Questa dissertazione appartiene al p. Calmet.

(1) *Dan.* IV. 1 *et seqq.*

Strana opinione di Origene, che mette in dubbio la verità del fatto, considerandolo come una semplice allegoria.

Un cotanto straordinario avvenimento ha fatto nascere non poche congliietture e varie opinioni. Origene (1), avvezzo a cercar dappertutto allegorie ove il sacro testo a lui sembrava difficile, si è avanzato a dire, che Daniele sotto il nome di Nabuchodonosor aveva inteso di delinearci una immagine della caduta di Lucifero. Gli parvero inesplicabili e incompatibili, nel senso semplice e letterale, le circostanze di questa storia. Come mai sarebbe possibile, diceva egli, che un uomo venisse cangiato in bue? Ciò è dicevole ai poeti, che ci parlano dei compagni d' Ulisse e di Diomede trasformati in lupi ed in uccelli; metamorfosi favolose, che non ebbero mai esistenza fuorchè nella immaginazion de' poeti. In qual guisa un principe come Nabuchodonosor, nudrito nella delicatezza e ne' diletti, avrebbe potuto vivere sette anni ignudo, esposto alle ingiurie dell' aria, e senz' altro cibo che d' erbe e frutta salvatiche? In che modo, abbandonato per sì lunga pezza tra bestie feroci, avrebb' egli potuto resistere alla loro violenza e fierezza? Chi governò nella sua assenza l' impero caldeo? Come mai dopo sette anni di lontananza venne poscia ricevuto dai suoi e collocato novellamente sul trono, come se non fosse mancato che per una sol notte? Finalmente, un successo sì memorabile e singolare sarebb' egli sfuggito all' attenzione degli storici profani, che pur ci raccontano tante altre cose di questo medesimo principe, benchè assai meno curiose e meno degne di attenzione di questa? Ecco ciò che pensava Origene.

Ma nè il nome d' Origene, nè la forza apparente di sue ragioni non hanno fatto sinora che una leggerissima impressione negli animi. Non trovasi alcuno che non abbia riconosciuta la verità di questa storia, e che non abbiala presa secondo la lettera: non però senza diversità di sentimenti, essendo ciò impossibile in una materia, come questa, così difficile e tanto straordinaria. Ma le difficoltà consistono nella maniera onde avvenne la cosa; niuno pertanto ne combatte la verità e la sostanza.

Opinioni diverse di quelli che ricono-

Possono notarsi sei diverse opinioni sul presente argomento. La prima è quella d' Origene, ora proposta.

(1) *Origen. apud Hieron. in Dan.* IV, *pag.* 1087.

La seconda è quella di Bodino[1], il quale pretese che si facesse un reale ed effettivo cangiamento di Nabuchodonosor in un toro, con perdere questo principe la forma, i sentimenti e l' umano intendimento; finalmente, che la mutazione seguisse sì nel corpo suo come nell' anima, a un di presso in quella guisa che avvenne a un tale Alberto Pericof, uomo ricco ed avaro, che essendogli in una notte perite tutte le sue mandrie, da esso in più anni congregate per mezzi ingiusti e violenti, diede in una sì orribile disperazione, ch' ebbe ardimento di tirare un' archibugiata contra il cielo, accompagnando azion sì brutale con empie bestemmie. Videsi nel tempo stesso cader dall' aria gocce di sangue, ed esso trasmutato in un nero cane, che avventatosi sopra le carogne de' suoi animali, cominciò a divorarle. Riferisce Cluverio[2] questa storia sulla fede di testimonii non solo d' udito, ma di vista, per quanto egli dice.

scendo la verità del fatto, hanno cercato i mezzi atti a spiegarlo. La più seguita e verisimile è quella che suppone essere Nabuchodonosor diventato pazzo.

3.° Altri crederono[3] che tale metamorfosi fosse puramente nel corpo e nella forma esteriore, e in niun modo nell' anima, in quella guisa che accadde ad Apuleio[4], che, senza perdere le sue cognizioni e la mente, fu, per quanto egli conta, cangiato in asino per forza della magia. Su questo andare era la mutazione di cui parla s. Agostino[5], che accadeva a certi uomini d' Italia, che dopo aver mangiato d' un certo formaggio, dato loro dai maghi di questo paese, trovavansi trasformati in cavalli, e servivano loro in questa qualità, sino a che, passato certo tempo, ripigliavano il loro stato primiero e la primitiva loro forma. Non credeva già vere questo Padre simili mutazioni, e noi pure qui appresso ne parleremo. Narra Erodoto[6], sul racconto degli Sciti e de' Greci abitatori della Scizia, che i Neuri, popoli di quel paese, trasformansi ogn' anno per certo tempo in lupi; e passati alcuni giorni, ritornano nel loro stato di prima. Gasparo Peucer attesta che questo è ordina-

(1) *Bodin Dæmonolog. l.* II, c. 6. *Vide Joan. Georg. Bucheim Dissert. singulari de Metamorphose Nabuchodonosor.* — (2) *Cluver. Appen. ad Epitom. histor. l.* X. — (3) *Vide Maldon. hic Tertull. de Pænit. cap.* 12 *et* 13. — (4) *Apul. de Asino aureo.* — (5) *August. l.* XVIII. *de Civit. c.* 18. — (6) *Herodot. l.* IV, c. 105. Λέγονται ὡς ἔτεος ἑκάστου ἅπαξ τῶν Νευρῶν ἕκαστος λύκος γίνεται ἡμέρας ὀλίγας, καὶ αὖτις ὀπίσω εἰς τὠυτὸ κατίσταται.

rissimo nella Livonia. Plinio, che stimasi talvolta troppo credulo, taccia i Greci di leggerezza e di menzogna(1), qualora riferiscono esservi in Arcadia una famiglia i cui uomini si cangiano in lupi. Ecco la cerimonia che vi si osserva: Tirasi a sorte, nella famiglia degli Antei, chi debba essere trasformato: si conduce costui sulla riva di uno stagno, ove, appiccate ad un albero le sue vestimenta, passa a nuoto dall' altra banda, ed entrato nel deserto, diviene per nove anni lupo. Se in questo tempo non assalisce e non mangia uomini, ritornasene in capo a nove anni allo stagno, e, ripassato donde partì, ripiglia i suoi abiti e la forma d' uomo, e per altri nove anni vive parimente in questo stato. Si narra che un certo chiamato *Demarco*, o *Demaneto*(2), avendo gustato dei visceri d' un bambino che gli Arcadi sacrificavano a *Giove Liceo*, o il *Lupo*, era stato cangiato in lupo; e dopo dieci anni aveva ripreso il primiero suo stato. Dice Bartolino(3), che Costantino Manasse ha preteso che Nabuchodonosor fosse trasformato in porco: *De humana forma in porci figuram commutatum*.

4.° Asserirono alcuni rabbini(4) che l' anima di Nabuchodonosor essendo passata in un altro corpo, aveva dato il luogo per qualche tempo a quella d' un bue, ch' erasi impossessata della sua macchina, avendo ad essa comunicate le sue inclinazioni, e fatte tutte le sue operazioni, per quanto l' umana figura, che sempre sussisteva, poteva permetterlo. Che dopo sette anni l' anima di Nabuchodonosor, essendo rientrata nel suo domicilio, scacciònne l' anima del bue. Opinione che potrebbe essere acconcia ad un Pittagorico difensore della trasmigrazione, della quale gli Ebrei furono per lo passato e sono anche al presente intaccati ed infetti.

5.° Altri(5) non riconobbero in Nabuchodonosor se non che una offesa immaginazione e una fascinazione negli occhi de' suoi vassalli, che fece lor credere che il principe fosse mutato in bue, benchè ciò non fosse. Il cangiamento non era effettivo nè assoluto; era bensì,

(1) *Plin. l.* VIII, *cap.* 22. — (2) *Vide Plin. loc. citat. Pausania in Eliacis* Demarchum vocat. — (3) *Bartholin. de Morbis Biblicis* c. 13. — (4) *Rabbini quidam apud Holsten.* — (5) *Medina l.* II *de Recta in Deum fide cap.* 7. *Vier. de Præstig. Dæmon. l.* 1, c. 24.

a detta loro, rispettivo. Si legge nella vita di s. Macario[1], che un giorno fugli condotta una zittella, che credevasi trasformata in un giumento. I suoi genitori, e tutti quei che l'accompagnavano, erano vivamente persuasi di tale metamorfosi; tuttavolta non era nulla. Disingannolli il santo in un momento, facendo cadere il sortilegio che gli occhi loro ne prestigiava. Sant'Agostino non può persuadersi che il Demonio potesse realmente cangiare i corpi degli uomini in animali, volendo che tal cangiamento superi il suo potere[2]; e crede che le metamorfosi pretese, che facevano i maghi italiani di cui parlossi, consistessero solamente nella immaginazione di quegli uomini che il demonio girava e batteva in modo, che veramente si credevano cavalli, o somieri, e che immaginavansi portare que' pesi che non avevano mai toccato. Dà egli una prova del suo sentimento degnissima da osservarsi. Il padre d'un certo Prestanzio aveva esperimentato nella sua persona l'effetto degl' incantesimi di quelle streghe, essendo stato addormentato alcuni giorni talmente che non potè mai esser destato. Finalmente svegliossi, e raccontò in che modo era stato trasformato in bestia da soma; e che aveva portato del pane ai soldati in un tal convoglio, con altri cavalli. Si prese informazione della cosa, e si trovò essere come narravala[3]; con tutto ciò non riguardava la cosa che come un sogno. Bisogna adunque, o che il demonio ammaliasse gli occhi di coloro che giudicavano vedere il suo corpo nel letto, o di quei che stimavano vedere un cavallo nel convoglio; e che l'immaginazione di quest'uomo, turbata dal demonio, si figurasse d'aver fatto un viaggio da lui certamente non fatto.

6.° In ultimo, l'opinione la più seguita[4] e la più probabile si è che Nabuchodonosor per un effetto del

(1) *Histor. Lausiaca.* — (2) *August. l.* XVIII *de Civit. c.* 18. *Nec corpus quidem ulla ratione crediderim dæmonum arte vel potestate in membra vel lineamenta bestialia veraciter posse converti.* — (3) *August. ibidem. Quod ita ut narravit factum fuisse compertum est. Quæ tamen ei sua somnia videbantur.* — (4) *Hieron., Theodoret., Maldon., Perer., Cornel., Sanct. hic. Franc. Vales. de Sacra Philosoph. cap.* 80. *Mercurial. lib.* VI. *Var. Lect. c.* 20. *D. Thom. de Regimine principum l.* II, *c. ultim. Rupert de Trinit. lib.* VI *et de Victoria Verbi c.* 29. *Delrio, lib.* II *Disquis. Magic. c.* 18. *Bartholin. de Morbis Biblicis. Vives et Leonard. Coquæus ad August. lib.* XVIII *de Civit. alii.*

divino potere cadde nella manía e nella infermità che chiamasi *lycantropia,* allorchè un uomo, per un effetto d' una fantasia offesa e d' un riscaldato cervello, immaginasi di esser divenuto bue, lupo, cane o gatto, e assume tutte le inclinazioni, le maniere e i sentimenti di sì fatti animali. Sicchè, credendo fortemente questo principe d' essere un bue, cominciò a camminare in forma di quadrupede, a mangiar l' erba, a percuotere come se avesse avuto le corna, a soggiornare in campagna, a fuggire il consorzio degli uomini, e a lasciar crescere come una belva i suoi capelli e le sue unghie. Storditi i suoi da così prodigioso avvenimento, se gli avventarono addosso, lo legarono, come nota Daniele: *Alligetur vinculo ferreo et æreo*(1), trattandolo come trattausi i maniaci e i furiosi, acciò non si precipitino, o non facciano qualche danno. Ma finalmente egli fuggì, e visse qual bestia alla campagna. Somiglianti qualità di malattie non sono incognite ai medici; e pochi sono i libri di loro professione che non ne parlino.

Si stima che tale infermità, qualora sia naturale, venga cagionata da un sangue malinconico, troppo sciolto, secco e riscaldato, e da un superfluo grandissimo calore di viscere. In tal sorta di gente si osserva una forza straordinaria, atta a rompere corde, funi e catene, con cui si voglion legare: essendo altresì capaci di stare moltissimo tempo senza cibo e senza dormire, e di soffrire senza minimo incomodo il più rigido freddo. Durano tal fiata consimili malattie molti anni, altra volta pochi giorni, e si hanno rimedii naturali per sollevarle e guarirle. Ma in Nabuchodonosor il morbo era soprannaturale, essendosene già destinata la durata anche molto prima che la infermità si fosse dichiarata; il che però non osta che nella persona di questo principe non vi potessero essere disposizioni naturali a siffatto malore, e che la Provvidenza non siasene servita per far risaltare la sua vendetta sopra un re tanto presuntuoso e superbo.

Gli esempii di tali infermità sono comuni. Aezio(2), ci-

(1) *Dan.* IV. 12. *Hieron. in Dan.* IV, *p.* 1089. *Cum perspicuum sit omnes furiosos, ne se præcipitent, et alios ferro invadant, catenis ligari.* — (2) *Aetius, l.* VI, *c.* 11. *Ex Galeno.* Οἱ τῇ λεγομένῃ κυνανθρώπῳ, ἤτοι λυκανθρώπῳ νόσῳ κατεχόμενοι, κατὰ τὸν φευρουάριον μῆνα νυκτὸς

tato da Galeno, dice che quei che sono compresi dalla manía che fa creder loro d' essere trasformati in lupi o in cani, escono la notte nel mese di febbraio, e corrono tutta la notte, cercando d' aprire le sepolture. Diogene Laerzio (1) racconta che il filosofo Eraclito diede in una nera malinconia, che reselo misantropo a segno, che fu d' uopo di ben rinchiuderlo per far sì che non fuggisse. Essendo finalmente scappato, salvossi sulle montagne, ove visse d' erbe silvestri. Omero rappresentaci Bellerofonte che corre per le campagne, erra nei deserti, rodendosi di rabbia, e fuggendo l' incontro degli uomini (2) per calmare la sua malinconia e passione d' animo. Veggonsene che abbaiano come cani, che urlano a guisa di lupi, che ruggiscono a foggia di leoni, che abborriscono le città e schivano la compagnia degli uomini, che cercano gli antri e le foreste. Altri s' immaginano essere di butirro, o di vetro, o di neve. Credono taluni avere il naso tanto lungo quanto la proboscide di un elefante; chi persuadesi di portare un diluvio d' acqua nel fondo delle sue viscere: se ne videro altri che, essendosi immaginati d' esser morti, ricusavano ostinatamente di prender cibo. Sono noti altri che in certi accessi fanno i gatti, i conigli, i topi, le galline. Finalmente non vi ha cosa di cui non sia capace un' offesa immaginazione.

Ma l' effetto il più consueto della manía è di persuadere a chi ne vien compreso, ch' egli è cangiato in bruto. Non per questo perdon costoro la ragione, ma imitano ciò che sanno essere soliti gli animali di fare. Se il maniaco credesi mutato in lupo, urlerà, morderà, fuggirà gli uomini, mangerà carne cruda, ruberà le pecore; in somma imiterà con riflessione tutte le azioni del lupo, e non sarà pazzo se non in quanto si crederà essere quel che non è. Se si può giungere a disingannare la sua fantasia, rimarrà tosto interamente sanato. Vi si riesce talvolta, ma radamente, per via di discorso, e più frequentemente per mezzo di purganti e rimedii rinfrescativi. Il pastorello Melampo avendo osservato che le sue capre purgavansi qualor mangiavano dell' elleboro, gli venne in pensiero

ἐξιᾶσι τὰ πάντα μιμούμενοι λύκους, ἢ κύνας, καὶ μέχρις ἡμέρας τὰ μνήματα μάλιστα διανοίγουσι.

(1) *Diogen. Laert. vita Heracleti.* — (2) *Homer. Iliad.* Σ.

di dare del loro latte, poco tempo dopo aver fatto mangiar loro di quest' erba, alle due figlie del re *Prætus*. Queste due principesse stimavano d' essere divenute vacche, a cagione d' una malattia che la favola attribuisce allo sdegno di Bacco, o alla collera di Giunone per aver preteso di superarla in bellezza. Il rimedio di Melampo ebbe il suo effetto; sanarono le principesse, e venne rimessa in sesto la loro immaginazione.

Nabuchodonosor conservò egli l' uso della ragione e della favella duranti i sette anni della sua metamorfosi?

Ma Nabucbodonosor mantenne egli forse l' uso della ragione e della favella nei sette anni della sua trasformazione? Pare che avesse dovuto godere l' uso della ragione per soddisfare ai disegni della Provvidenza, che lo voleva umiliare, e dargli il tempo di rientrare in se stesso e di far penitenza. Tertulliano (1) non dubitava ch' ei non fosse sensibile alla sua disgrazia, e che non ne provasse tutta l' umiliazione, mentre crede che questo principe prendesse questo accidente in ispirito di mortificazione, e dimorasse sett' anni in uno stato di dolore e di pentimento; e che il suo popolo, entrando a parte dei suoi sentimenti, ottenesse da Dio, mercè di sua penitenza, il ritorno del re nel primiero suo stato: *Pœnitentia Babyloniorum, regem in regna restituit; diu enim pœnitentiam Domino immolarat, septennii squalore exomologesim operatus.*

A che, per vero dire, sarebb' egli servito questo castigo, se ei fosse stato insensibile, non avesselo conosciuto, e vi avesse trovato il suo piacere, come trovanlo gli altri maniaci nella turbazione della lor fantasia? Un uomo che crede fermamente esser lupo o bue, pena forse essendo in tale stato? lamentasi per avventura di non essere uomo? Punto non pensavi. Anzi non ha forse idea veruna d' esserlo mai stato. Immaginavasi un antico d' assister sempre a rappresentazioni d' eccellenti tragedie, e di mirar sempre espertissimi attori; dimorando tutto il dì solo sul teatro, e applaudendo a un chimerico spettacolo da niun altro veduto. I suoi amici e la sua famiglia il trassero, per mezzo dell' elleboro e d' alcuni altri rimedii, da errore sì stravagante. Ebbelo costui grandemente per male, querelandosi che gli avessero tolto il maggior piacere del mondo.

(1) *Tertull. l. de Pœnitentia, cap.* 12. *Vide Maldon. hic.*

...... Pol me occidistis, amici,
Non servastis, ait: Cui sic extorta voluptas,
Et demtus per vim mentis gratissimus error (1).

Se a Nabuchodonosor fosse in tal guisa avvenuto, in che sarebbe consistito il suo patire, il suo castigo, la sua umiliazione? Ei non avrebbela sentita; avrebbe contentato la sua immaginazione; sarebbesi compiaciuto nel suo stato di bue.

Ma l'opinione contraria ha prevaluto. Stimasi che questo principe fosse privato del suo buon senno, e che la sua fantasia restasse alterata e confusa per lo spazio di sette anni interi; che la sua lingua rimanesse talmente legata, che non profferisse mai una parola per tutto quel tempo; che le sue inclinazioni, l'operar suo, la sua voce, il suo cibo, i suoi movimenti fossero quelli d'un bue (2), per quanto potevalo permettere l'umana figura, che sempre mantenne, benchè sformatissima, perchè non più curante se stesso, lasciava crescere il suo pelo, andando sempre ignudo, e camminando a guisa d'un bue. Se addimandasi in che adunque consisteva il suo castigo e la sua umiliazione? Lo stato medesimo in cui trovavasi, la sua stupidezza, la insensibilità della sua propria miseria, il suo compiacimento in un orribilissimo stato, non erano forse tutto quel mai che possiamo immaginarci di più triste e di più doloroso per un uomo? Che v'è di più miserabile che uno sventurato il quale non conosce la propria miseria? Una falsa felicità non è ella forse una vera miseria? Suppone Tertulliano che Nabuchodonosor avesse perduta l'effigie umana, e che fosse trasformato in bue, senza però perdere l'intendimento e la ragione. Ma tal sentimento è a lui singolare, mentre ragiona sopra un fatto non solamente dubbioso, ma assolutamente ancora falsissimo.

Nabuchodonosor avea conservata l'umana figura, ma appena era in lui riconoscibile; l'anima ragionevole era come schiava e legata in un corpo scompostissimo. Una fantasia così turbata niente poteva produrre di ben regolato; nè tampoco poteva fare alcuna delle funzioni proprie all'uomo ragionevole, atteso il difetto della libertà,

(1) *Horat. l.* II, *ep.* 2.ª — (2) *Vide Gregor. Magn. lib.* V, *Moral. cap.* VI, *et lib.* I. *Pastoral. cap.* 4. *Sanct. hic.*

e l'offuscamento della propria ragione, essendo rispetto a ciò a guisa d'un uomo addormentato, ovvero ubbriaco, incapace di riflettere, e d'operare con cognizione, atteso lo sregolamento degli organi e degli spiriti. L'unico uso ch'ei faceva di sua ragione era di conformarsi a quel che conosceva esser naturale al bue, e d'operare come se fosse stato effettivamente cangiato in sì fatto animale. Il principio del suo raziocinio era falso; ma posto il principio, discorreva conseguentemente; e quanto più portava avanti le conseguenze, vie più si smarriva. Quantunque uno stato cotanto miserabile non fosse doloroso per un uomo che non sentiva, nè tampoco conoscevane la deformità, nè l'orrore, questa stessa stupidezza appunto era la maggiore di tutte le sventure. Ebbe bensì il tempo di riflettervi, allorchè gli venne restituita la sanità: tutto il suo impero trovò in tanta umiliazione un motivo di timore e di edificazione; tutti i secoli considerarono somigliante castigo come uno de' più sensibili effetti dello sdegno divino contro la vanità e la tracotanza dei mortali.

Particolarità aggiunte alla storia di Nabuchodonosor senza alcun fondamento.

Aggiunsero a lor talento i Giudei varie particolarità all'istoria di Nabuchodonosor; stimando che nel corso dei sette anni della sua assenza, e mentre che viveva in compagnia delle belve, Evilmerodach, suo figliuolo, governasse l'impero, e si portasse con sì poco buon modo verso de' suoi vassalli, che non sì tosto tornò a comparire Nabuchodonosor, tutti con calore corsero per farlo risalire sul trono; tanta era l'avversione concepita contro di Evilmerodach, a cagione de' suoi eccessi. Questo giovane principe fu imprigionato da suo padre, e per questo mezzo conobbe e fece amicizia con Jechonia, re degli Ebrei. D'indi a qualche tempo morì Nabuchodonosor, e lasciò ad Evilmerodach l'impero. Ei tosto diede la libertà a Jechonia, suo compagno di carcere; e temendo che Nabuchodonosor non ritornasse dopo la sua morte, come era rivenuto dopo sett'anni di assenza, tagliò il suo cadavere in trecento pezzi, che diede a mangiare ad altrettanti avvoltoi, affinchè non ne fosse mai più fatta menzione (1).

Da questa fonte ci sono probabilmente venute le os-

(1) *Vide Hieron. in Isai.* XIV. *Liran. in Jer.* LII. *Tostat. in* 4 *Reg.* XXV. *Histor. Scholast. in* V *Daniel.*

servazioni che sono state fatte sopra la pretesa forma di Nabuchodonosor nel tempo di sua disgrazia. Vogliono alcuni (1) ch' egli avesse qualche somiglianza co' cherubini d' Ezechiele (2), e che tenesse dell' uomo, del lione, dell' aquila e del vitello, divisando questi quattro animali le scelleratezze per le quali aveva meritato d' essere punito da Dio; cioè il suo orgoglio, le sue violenze, la sua fierezza e la sua sensualità. Pretendono altri (3) che avesse la parte anteriore e la testa di bue, e il di dietro di leone, come per dinotare gli eccessi dei piaceri e delle voluttà sensuali a cui erasi abbandonato, e le crudeltà e violenze da esso usate contro i popoli da lui soggiogati. Erano i primi disegnati con la forma di toro, e le seconde con quella di leone. Nulla di sì fatto racconto sta fondato sulla Scrittura.

Ma, dirà forse taluno, se la metamorfosi di Nabuchodonosor non consisteva che nello sregolamento della sua immaginazione, e nelle operazioni e inclinazioni del bue che faceva apparire, in che consisterà il miracolo? Veggonsi pur tutto dì persone la cui fantasia si conturba, e che fan loro contraffare certi animali, nei quali si credono trasformati. Se ne sono pur veduti ai nostri giorni (4) che si sono fatti streggbiare come i cavalli, che hanno mangiato del fieno alla rastrelliera, e che hanno fatto tutto quello che fanno i veri cavalli. Quanti pure stanno tutta la loro vita turbatissimi nella folle immaginazione d' essere dèi, o angeli, o re, quantunque rinchiusi in una gabbia, o in un ospitale di pazzi? In che consista il miracolo della metamorfosi di Nabuchodonosor.

Rispondiamo, che quando non vi fosse altro miracolo, il sogno di Nabuchodonosor, e la spiegazione datagli da Daniele, che predisse questa trasformazione un anno prima che succedesse; che dinotonne il fine in capo a sette anni; che annunziò quel che doveva succedere nel principio e al termine di tanta dolorosa infermità; ecco già un prodigio abbastanza grande per convincer gl' increduli, che tale avvenimento non era puramente naturale, e che Iddio avevalo con la sua provvidenza ordinato per castigare e umiliare Nabuchodonosor. Quando

(1) *Vide Justin. quæst.* 44 *ad orthodoxos.* — (2) *Ezech.* I. 5 *et seqq.* — (3) *Doroth. et Pseudo-Epiphan. de Vita et Morte prophetar. Ita et Chronic. Alexand.* — (4) Bernier.

altro non vi fosse che la voce del cielo che si fece sentire a questo principe un anno dopo il suo sogno, e immediatamente avanti alla sua metamorfosi, non ci bisognerebbe di vantaggio per fare che noi vi riconoscessimo il miracolo. Vogliamo che vi fossero delle disposizioni naturali nel sangue, negli umori, nel temperamento del principe; ma un cangiamento sì straordinario non potè essere sì lunga pezza avanti predetto, nè farsi sì a tempo senza un effetto dell' onnipotente potere.

Conviene qui riconoscere una mano che tutto può, che in un momento introduce la turbazione nella fantasia del principe, mette la confusione nelle sue idee, disordina l' equilibrio de' suoi umori, riscalda il suo sangue e la bile, cagionando loro un muovimento irregolare e scomposto, che inspiragli inclinazioni e sentimenti del tutto opposti a quelli da esso avuti in tutta la sua vita. Gli umori ed il sangue potevano esservi a lungo andare e naturalmente disposti. Ma quel così istantaneo cangiamento che in lui si fece non par naturale, non meno che quello che avvenne alla sua guarigione. Fu d' uopo render la calma agli umori, sanare l' offesa immaginazione, quietare lo spirito efferato e commosso, rimettere in sesto le sue idee e le disordinate sue inclinazioni, e tutto ciò nel tempo dal profeta già otto anni avanti accennato. Può mai, a dir vero, darsi ciò nell' ordine naturale? Un agente ordinario, un medico, per quanto esperimentato esser potesse, dimostrerebbe egli tanto giusto il principio e il fine d' un accesso di mania? prometterebbe egli tanto accertatamente l' effetto de' suoi rimedii? Sa esso per l' appunto sino a qual grado s' irriteranno e si disordineranno gli umori, e in qual momento si ristabiliranno e quieteranno si?

Bartolino (1) crede che la malattia di Nabuchodonosor fosse cagionata dalla sua melanconia; e che la crisi e l' escrezione degli umori melanconici si fece colla lunghezza dei capelli, degli altri peli e delle unghie di questo principe. Egli crede altresì che la pioggia e la rugiada contribuirono a rendergli la sanità, dissipando la cagione del male. Aggiugnerò che le erbe selvaggie di cui nudrissi ed

(1) *De morbis biblicis.*

il freddo che soffrì poterono disporre il suo ventre a rilassarsi ed a purgarsi dai suoi umori.

Confessano i medici che tutte le purgazioni, o sieno naturali, o in altro modo, sono buone contro la manía. Ma niun altro che Iddio potè saper giustamente, che gli umori malinconici non sarebbonsi dissipati che nello spazio di sette anni, e che sarebbe seguíto precisamente in quel tempo. Verun altro che desso non potè predirlo a Daniele; e tanto basta per affermare che la guarigione di Nabuchodonosor è per lo meno in questo senso miracolosa.

Risposta alla obbiezione desunta dal silenzio degli storici profani.

Ci si obbietta ancora il silenzio degli storici profani come una ragione legittima per dubitare della verità di questa storia; ma questa obbiezione non ha forza veruna dopo lo smarrimento quasi totale delle antiche memorie della Caldea, e delle storie d' Oriente. E quando anche ce ne restasse un numero grande abbastanza per credere che non avessero dovuto omettervi questo fatto; egli è espresso in una maniera tanto precisa e sì particolarizzata in Daniele, che è un autore di quel tempo, e testimonio oculare di ciò che scriveva, che il dubbio della fedeltà e della candidezza dovrebbe bensì cadere non già sopra Daniele, ma sopra gli autori del paese che avrebbero potuto mascherare un tale avvenimento per ragioni private e incognite a noi. In materia di storia si preferisce sempre quella in cui veggonsi maggiori contrassegni di verità, e contro la quale possono formarsi minori sospetti d' adulazione, di compiacenza, di falsità e di corruttela. Or Daniele gode questo vantaggio non solo sopra quanto ci rimane di frammenti della storia di quel paese, ma contro tutto quel mai ancora ch' essere ve ne potesse d' intero: essendo un uomo d' illustri natali, accreditatissimo in tutto il paese, in grande stima e confidente dei re caldei, impiegato nelle prime cariche dello Stato, religiosissimo, dottissimo, uomo dabbene, contemporaneo, ch' esibisce autentici attestati e documenti tanto pubblici quanto ai è la dichiarazione d' un principe il quale narra da sè stesso il fatto di che si tratta. Ci si proponga un istorico di merito, di capacità e d' ugual peso che racconti la storia di Nabuchodonosor senza far menzione di questo fatto, e allora vedremo se il semplice suo silenzio debbaci render dubbioso un fatto tanto particolarizzato quanto quello che da Daniele ci vien raccontato.

Ma non permise la Provvidenza che nemmeno rispetto a questo fosse la storia sacra dalla profana smentita. Nei pochi monumenti rimastici dell' istoria caldea, noi uno ne troviamo che insinua in una foggia assai chiara il menzionato successo. Alfeo, citato da Eusebio (1), riferisce colla scorta di Megastene, antico storico caldeo, che Nabuchodonosor, ritornato dalle sue spedizioni, fu preso d'un furore mandato da Dio, o di un sovrannaturale entusiasmo, ed esclamò: *Io sono per annunziarvi, o Babilonesi, una sventura, che nè Belo nè tutto il potere degli dèi non potranno mai allontanare. Deve venire in questo paese un mulo persiano,* cioè a dire Ciro, nato d'un Persiano e d'una donna della Media, *che vi ridurrà in ischiavitù.* Dopo aver profferite queste parole, ed altre simili, *esso disparve,* dice l' istorico. Il furore o l' entusiasmo onde Nabuchodonosor fu riempiuto, secondo questo autore, altro verisimilmente non è se non il primo accesso della sua mania, dopo il quale disparve, immaginandosi d' essere trasformato in bue, e non ricomparì se non dopo sette anni, quando fu in tutto e per tutto guarito, e la sua mente ritornata a buon senno.

Confutazione dei sentimenti contrarii all' opinione comune.

Per dare alla nostra ipotesi tutto il suo lume, fa di mestiere confutare i sentimenti che a lei s' oppongono. L' idea d' Origene, che voltò in allegoria questa storia, non avrebbe alcun chè di straordinario nel suo gusto di fare sopra tutto allegorie, se non paresse che negasse la cosa medesima: non essendovi certamente cosa che abbia meno l' idea di figura e d' allegoria quanto la presente storia. Un successo riferito sì alla distesa e con tante particolarità, inculcato per ben tre volte, predetto in sogno un anno avanti che avvenisse, spiegato da un profeta, ripetuto un anno dopo da una voce del cielo, pubblicato con solenne dichiarazione da un principe; se un fatto di somigliante natura non è che una figura e un' allegoria, noi non sappiamo che cosa potrà esporsi per un fatto storico e vero.

Dire che la trasmutazione di Nabuchodonosor in bue fosse fisica e reale, e che avesse non solo la figura d' una bestia, ma l' essenza ancora, l' anima, la forma sostanziale, è un voler moltiplicare i miracoli senza necessità.

(1) *Alphæus apud Euseb. Præpar. l.* IX, *c. ultim.*

Il testo di Daniele non ci obbliga a far ricorso ad una spiegazione che racchiude difficoltà così grandi, e una cotanto incredibile mutazione: dovendosi tener per massima di non aumentare i dubbii degli increduli, e le inquietudini d' animi delicati, con propor loro troppo frequenti i prodigii. Sapientissimo è Iddio per non esser prodigo a produrre senza necessità gli effetti miracolosi di sua possanza. Non sarebbe egli stato contro la sua primaria intenzione il sostituire al vero Nabuchodonosor e al Nabuchodonosor colpevole un altro soggetto per fargli far penitenza, e per punirlo di sua superbia? I più gran peccatori invidierebbero la sorte di principe tanto altiero, se potessero sperare di divenire stupidi al pari d' un animale, per espiare la loro iniquità in un corpo straniero, colla fiducia di ritornare, ciò fatto, al loro pristino stato e d' ottenere dal Giudice loro misericordia. Lo stesso Nabuchodonosor distrugge sì fatta ipotesi qualora dice [1] che, avendo finalmente riconosciuto e confessato il suo fallo, alzò gli occhi verso il cielo, e che Dio lo rimise nella sua condizione di prima.

(*) * L' opinione che tenta ammettere un' anima di bestia nel principe menzionato, riconosce in tutto il suo corpo una reale metamorfosi, simile a quella d'Atteone cangiato in cervo, o d' Ifigenia trasformata in cerva, o di Licaone trasmutato in lupo; quest' opinione, dico, sembra più plausibile della precedente. Un corpo umano è ben capace di mutazioni diverse. Un famoso fisionomista si diede ad intendere di trovare nel volto d' ogni uomo, paragonato alla testa degli animali, lineamenti di somiglianza, che sono, per quanto egli pretende, accompagnati da certe inclinazioni naturali, simili a quelle delle bestie, alle quali, attese le lor fattezze, più si rassembrano. Ha taluno la ferocità del lupo, l' altro la fierezza del leone, un altro l' aria terribile dell' orso; questi l' accortezza della volpe, quegli la voracità del porco; leggendosi nel sembiante di ciascuno di loro un non so che dell' istinto degli animali co' quali simpatizzano. Pare che il sacro

(1) *Dan.* IV. 31. 33.

(*) ✻ Il passo contenuto fra i due *..* è tolto dalla seconda edizione della Bibbia di Venezia, e qui si inserisce, non vedendosi la cagione per cui siasi omesso nella quinta edizione.

testo favorisca alquanto quest' opinione, mentre dice che Nabuchodonosor essendosi riconosciuto, e avendo chiesto perdono del suo errore, gli fu renduta la primitiva sua forma: *Figura mea reversa est ad me*(1). Ma per verificare quest' espressione è forse necessario che questo principe fosse cangiato effettivamente in bue? Non basta che per il volgimento della sua immaginazione prendesse tosto tutte le maniere e le inclinazioni del bue, che in certo modo si rivestisse della forma esteriore di questo animale mediante un' aria selvaggia, negletta, irsuta, e che susseguentemente ritornasse ad esser in buon senno, e riprendesse l' aria, i sentimenti e le umane maniere? *

La metempsicosi, o trasmigrazione, giusta l' idea dei Pittagorici, non aveva luogo se non dopo la morte delle persone. Un' anima non abbandonava il vivo suo corpo per far luogo ad un' altra anima. Vero è che i dottori ebrei credono che talvolta un' anima scenda in un corpo di già animato, per modo che abbia due anime differenti nel medesimo tempo. Ma questa specie di trasmigrazione è incognita a tutta l'antichità, e non v' è verisimiglianza alcuna che si facesse rispetto a Nabuchodonosor. Ben sappiamo che alcuni filosofi pretesero, almeno è stato loro imputato, o sia da senno, o semplicemente per giuoco, che tal fiata l' anima abbandonava il suo corpo per andare in lontano paese. Raccontansi intorno a ciò varii passi di storia, e dicesi esservi state più anime ch' essendo andate troppo lontane, e non essendo ritornate prontamente, trovarono i loro corpi di già abbruciati, o sepolti, come macchine senz' azione, ed affatto abbandonate da quel che dava loro la vita e il movimento. Aggiungesi che certe maliarde di Danimarca si vantano di recar nuove di quel che segue in distantissimi paesi, che per ciò mandano le anime loro nel luogo che ad esse viene assegnato, e in poche ore ritornano, e narrano quel che videro d' ivi a 300 leghe distanti. Ma queste fanfaluche, non meno che la metempsicosi, non furono mai di gusto de' buoni filosofi, e meno ancora dei teologi, nè atte sono in verun conto a farci comprendere la maniera onde si fece la metamorfosi di Nabuchodonosor, nè il suo ritorno, in capo a sette anni, al primiero suo stato.

(1) *Dan.* IV. 33.

In ultimo, quanto al sentimento che non ammette in tutta questa storia di Nabuchodonosor che una fascinazione negli occhi degli spettatori, e forse qualche impressione nello spirito di quel principe, simile a quella che talora cagionano i maghi sopra i sensi di certe persone che credono essere divenute cavallo o somiere, e fare dei lunghi viaggi, senza però uscire di dove sono; questo sentimento non ispiega che la metà della difficoltà, o piuttosto lasciala tutta intera. Imperciocchè s'eravi nella figura di Nabuchodonosor una real mutazione, non era in alcun modo necessaria la fascinazione negli occhi di quei che lo vedevano. E se non eravi che uno sregolamento nella sua immaginazione e ne' suoi umori, ella era men necessaria, perocchè indipendentemente dall'idea degli assistenti, il principe sarebbesi sempre riguardato come un bue, e avrebbe operato giusta questa immaginazione. In ultimo, se non eravi cangiamento veruno nel corpo, nè nello spirito, nè tampoco nella fantasia del principe, noi confessiamo che il demonio potea fascinare gli occhi dei popoli, e rappresentarlo loro come un bue, quantunque in realtà non fosse tale. Ma in questo caso non si spiega punto perchè il principe si fosse ritirato dal suo palazzo, come avesse mangiato l'erba a guisa d'un animale, in che modo fosse stato sette anni esposto alla pioggia, al sole, al freddo e ai venti, e in che forma dopo tal termine, avendo alzate le mani al cielo, avesse ripreso il primiero suo stato, si fosse presentato in Babilonia, e fosse stato ricevuto dai suoi sudditi e rimesso sul trono.

Che se si voglia essere stata la fascinazione reciproca e dalla parte del principe e dal canto de' popoli, credendosi quegli mutato in toro, e questi avendo avuto rispetto a lui l'istesso pensiero, 1.° una fascinazione che duri sette anni interi sopra tutto un popolo, sembraci malagevole a comprendersi; 2.° la Scrittura non ci dice cosa da darci il minimo sospetto di ciò. Noi non troviamo che vi sia fatta menzione dello spirito maligno; tutto vi segue per solo poter del Signore; Daniele non ci dà a vedere che il dito di Dio, che umilia i superbi e castiga i malvagi. Ora, senza ricorrere alla fascinazione, nè al reale cangiamento, nè alla metempsicosi, tutto questo si spiega facilmente col supporre solamente la manía in Nabuchodonosor: dunque a questo sistema dobbiamo attenerci.

DISSERTAZIONE (*)

SUI

QUATTRO IMPERI

ACCENNATI NELLE PROFEZIE DI DANIELE AI CAPI II E VII.

Doppia profezia di Daniele intorno alla successione dei quattro imperi rappresentati dalla statua di quattro metalli, e dalla visione di quattro bestie. Opinione comune intorno a queste due profezie. Opinione particolare di alcuni interpreti. Sentimenti dei pp. Calmet ed Houbigant. Scopo di questa dissertazione.

Una statua composta di quattro metalli vien mostrata a Nabuchodonosor in un sogno che gli è spiegato da Daniele (1); quattro bestie vengono mostrate a Daniele in una visione che gli è spiegata da un angelo (2). Daniele dichiara a Nabuchodonosor che i quattro metalli di questa statua rappresentano quattro regni; l'angelo predice a Daniele che le quattro bestie dinotano pure quattro regni. Daniele dichiara che il regno rappresentato dal primo fra i quattro metalli è l'impero stesso de' Caldei; e la maggior parte degli interpreti convengono che il medesimo impero de' Caldei sia pure dinotato dalla prima fra le quattro bestie, e che gli altri tre regni rappresentati dagli altri tre metalli e dalle tre altre bestie sieno l'impero dei Persiani, l'impero de' Greci e l'impero dei Romani.

Intorno a quest' ultimo punto v' ha nondimeno qualche discrepanza. Porfirio, alcuni fra gli antichi, e molti fra i moderni pretesero che la quarta bestia rappresentasse non l'impero romano, ma la monarchia dei successori di Alessandro, e specialmente dei Lagidi che regnarono in Egitto, e dei Seleucidi che regnarono nella Siria. Da ciò conchiusero alcuni, che la stessa monarchia fosse altresì rappresentata dall' ultimo fra i quattro metalli, e fra costoro taluni asserirono che il piccolo sasso che staccatosi da un monte venne a colpire e ad abbattere la statua, e diventò poscia egli stesso un gran monte

(*) Questa dissertazione appartiene all' editore Rondet.

(1) *Dan.* II. — (2) *Id.* VII.

che riempì tutta la terra, potesse dinotare l'impero romano, almeno come figura dell'impero di Gesù Cristo, a cui solo perfettamente convengono tutti i caratteri del quinto impero rappresentato da questo gran monte.

Il p. Calmet e il p. Houbigant essendosi lasciati persuadere che la quarta bestia fosse realmente la monarchia dei successori di Alessandro, non seguirono se non questa ipotesi nella spiegazione che diedero del testo di Daniele, che risguarda i caratteri di questa quarta bestia. Per riguardo alla monarchia rappresentata dall'ultimo dei quattro metalli, il p. Calmet propone due spiegazioni: la prima, che suppone che questa quarta monarchia sia quella dei Romani; l'altra, che suppone che essa sia quella dei successori di Alessandro; ma egli si attiene maggiormente a quest'ultima spiegazione: il p. Houbigant abbandona interamente la prima, e non segue che la seconda. Finalmente per riguardo al piccolo sasso che rappresenta un quinto impero, il p. Calmet conviene che, nel senso stretto e letterale, questo sia l'impero di Gesù Cristo; ma pretende che non sarebbe impossibile che questo sasso medesimo significasse eziandio l'impero romano, come figura di quello di Gesù Cristo: il p. Houbigant rigetta interamente questa allegoria, e sostiene che anche secondo il senso letterale del testo, questo quinto impero non può essere se non quello dei Romani.

Questo sistema meritava dunque il suffragio di questi due dotti interpreti? Questo è ciò che noi non possiamo persuaderci: se qui non avessimo che a combattere Porfirio, e il piccol numero degli antichi e dei moderni che inventarono od abbracciarono questo sistema, potremmo contentarci di opporre loro il suffragio della moltitudine degli antichi e dei moderni, che hanno alla loro testa i due più valenti interpreti fra i Padri, s. Girolamo cioè e Teodoreto, coi quali essi sostennero che il quarto impero rappresentato dall'ultimo dei quattro metalli e dall'ultima delle quattro bestie, non è altro che l'impero dei Romani; e che il quinto impero dinotato dal piccolo sasso, è unicamente l'impero di Gesù Cristo. Ma avendo il Calmet e il p. Houbigant sostenuto anch'essi col loro suffragio il sistema di questo piccol numero di antichi e di moderni, abbiamo creduto di non dovere

abbandonar la loro opinione, senza esporre i motivi che ci determinano a non adottarla. Ed affinchè non ci si possa rinfacciare d'aver dissimulato o indebolito le prove, colle quali i difensori di tale sistema pretendono di stabilirlo, daremo qui da principio un fedele sunto del comentario del p. Calmet e delle note del p. Houbigant intorno ai capi II e VII di Daniele; e non sarà se non dopo avere fedelmente esposta l'opinione di questi due interpreti, che noi presenteremo i motivi che ci determinano a preferire l'opinione comune. Questo ci darà occasione di entrare in alcuni rischiarimenti intorno alle profezie che contengono questi due capi, e specialmente intorno a quella contenuta nel capo VII.

Osservazioni intorno alla statua di quattro metalli. Sistema di alcuni moderni adottato dai pp. Calmet ed Houbigant. Esposizione di questo sistema tolta dai comentario del p. Calmet.

Quattro imperi pertanto vengono mostrati a Nabuchodonosor sotto il simbolo di una statua composta di quattro metalli. Il primo è l'impero de' Caldei; lo dice anche Daniele. Il secondo ed il terzo sono l'impero dei Persiani e l'impero dei Greci: il p. Calmet e il p. Houbigant ne convengono. Per riguardo al quarto impero, anche giusta l'osservazione del p. Calmet (1), « il suo carattere sta in ciò (2), che esso *romperà e ridurrà tutto in polvere, come il ferro rompe e doma ogni cosa.* È facile, dice lo stesso p. Calmet, il distinguere a questi indizii l'impero romano, che ha abbattuto e ridotto in polvere tutti i regni e tutti gli Stati che sussistevano prima di lui nell'Europa, nell'Africa ed in quasi tutta l'Asia. Niente fu capace di resistergli. Nè gli Assirii, nè i Persiani, nè i Greci avevano mai spinto la loro potenza ad un sì alto punto, come fecero i Romani. Tale è l'ordinaria spiegazione di questo passo, secondo quasi tutti i comentatori (3).

» Ma alcuni nuovi interpreti (4) pretesero (continua il p. Calmet) che questo quarto impero fosse quello dei Lagidi in Egitto, e dei Seleucidi nella Siria. Alcuni di essi sostengono che il sasso distaccatosi dal monte, senza che mano d'uomo vi avesse avuto parte, sia l'impero di Gesù Cristo; altri che sia l'impero

(1) Comentario sopra Daniele, II. 40 e seg. — (2) *Dan.* II. 40. — (3) *Hieron. hic Theodoret., Perer., Sanct., Maldon., Cornel., Menoch., Liran., Tirin., Calov. alii passim.* — (4) *Grot., Jun., Pisc., Polan., l'Emper., Villet.*

» dei Romani; e questa spiegazione ci sembra la più » semplice, la più naturale, la più provata. L'impero » di bronzo è certamente quello di Alessandro. Ora quel» lo che immediatamente gli succede non può essere quel» lo dei Romani per molte ragioni: 1.° perchè l'impero » romano non aveva alcun legame con quello di Ales» sandro; 2.° non si formò se non lungo tempo dopo » di lui; 3.° non riguardava lo stato de' Giudei, che era » il principale oggetto di Daniele; 4.° era unico, e non » poteva naturalmente essere rappresentato dalle due co» scie della statua; 5.° il Messia, che è il fine di tutta » questa profezia, doveva venire dopo la distruzione di » questo quarto impero. E Gesù Cristo venne appunto » verso il principio della grandezza dell'impero romano.

» Se questo quarto impero non è quello dei Romani, » non può essere se non quello dei re d'Egitto e di » Siria. Tutti i caratteri che gli dà Daniele, convengono » a questi due regni. Essi sono vincolati ad Alessandro, » come i successori a colui al quale essi succedono, » come le gambe al corpo umano. Le coscie della statua » non sono nè dello stesso metallo, nè della stessa na» tura del rimanente. I Seleucidi ed i Lagidi possedet» tero una parte degli Stati d'Alessandro, ma ciò non » fu nè per diritto di successione, nè per la concessione » di Alessandro, nè per l'elezione dei popoli. Essi non » erano nè del suo sangue, nè della sua famiglia; e non » andavano debitori del loro regno che alla loro buona » fortuna ed al proprio valore.

» Essi sono degni di considerazione per questi quattro » caratteri che dà loro Daniele: 1.° per la durezza, indi» cata dal ferro, che dinota la violenza e la crudeltà di » questi monarchi verso il popolo di Dio. La storia fa » fede dei mali che i re di Siria e quelli dell'Egitto » fecero soffrire ai Giudei. 2.° Essi abbatteranno e faran» no in pezzi tutti gli altri imperi. Quanti generali e » principi non furono distrutti da Seleuco Nicatore e da » Tolomeo, figlio di Lago! Seleuco specialmente non » può assicurare la sua monarchia se non colla perdita » di Antigono, di Nicanore e di Demetrio; e Tolomeo » non può assicurare la sua, se non colla ruina di Per» dicca e degli altri suoi nemici. 3.° La divisione di que-

» sti Stati, e il materiale dei piedi che erano di ferro » e di argilla dinotano perfettamente le continue discor» die che regnarono tra questi due imperi, e la mesco» lanza delle buone e delle cattive qualità nei principi » che succedettero a Seleuco ed a Tolomeo, non es» sendovi stato alcuno che abbia avuto tutte le loro » buone qualità, il loro valore, la loro saggezza e la » loro condotta, ed avendo la maggior parte dimostrato » grandissimi difetti. 4.° Gli sforzi che fecero questi prin» cipi per unirsi con matrimonii ed alleanze, e l'inuti» lità dei loro disegni e dei loro tentativi, ben chiara» mente appariscono da queste parole del testo: *Com» miscebuntur quidem humano semine, sed non adhæ» rebunt sibi*. Antioco soprannomato *Dio*, re di Siria, » sposò Laodice e Berenice, figlie di Tolomeo Filadel» fo [1]; Antioco il Grande diede la sua figlia Cleopa» tra a Tolomeo Epifane, re dell' Egitto. Ma questi ma» trimonii invece di giovare alla riunione dei due impe» ri, contribuirono più che ogni altra cosa a dividerli, » e ad accendervi guerre sanguinose.

» Finalmente se si paragona questo passo di Daniele » con ciò che si dice poscia ai capi VII ℣. 7 e VIII » ℣. 22, si osserverà facilmente che il profeta in tutti » questi luoghi non ebbe che un medesimo scopo, e non » volle indicare che una stessa cosa, e che tutte le cir» costanze della profezia non possono facilmente spie» garsi che dell' impero dei Seleucidi e di quello dei » Lagidi.

» L' impero del Messia è dinotato dal sasso che si » distaccò dal monte, senza opera d'uomo. Questo sasso » diventa un monte, ed abbatte tutti gli imperi della ter» ra; questo è ciò che noi spiegheremo in appresso. Ma » non si potrebbe dire che questo medesimo sasso di» noti altresì l' impero romano? Esso ne ha molti carat» teri. 1.° Esso è straniero alla statua, che dinotava le » altre quattro monarchie, e non ha con esse verun le» game. 2.° Da un piccolo sasso che era, esso diventa » un alto monte. L' impero romano dai più deboli e dai

(1) Il p. Calmet avrebbe dovuto dire soltanto: *Berenice, figliuola di Tolomeo Filadelfo;* imperocchè *Laodicea* o Laodice non era figlia di questo principe, ma di Antioco Sotero, e sorella di Antioco *Dio*.

» più piccoli principii si innalzò ad un'altezza e ad una » potenza grandissima. 3.° Questo sasso rovesciò la statua ed infranse tutti i metalli che la componevano; e » così pure l'impero romano abbattè tutti gli imperi che » erano allora nel mondo, e quelli specialmente dei Si» rii e degli Egizii. 4.° Finalmente quest'impero si for» mò durante il tempo degli altri imperi: *In diebus re» gnorum illorum*. La repubblica romana gettava solide » fondamenta di sua futura grandezza, mentre i Greci, » i re d'Egitto e di Siria attendevano a distruggersi a » vicenda. Ecco ciò che può convenire all'impero romano.

» Ma ecco altri caratteri che non gli si possono natu» ralmente attribuire, e che ci conducono necessariamente » ad un'altra monarchia, che è quella di Gesù Cristo. » 1.° Il piccolo sasso è distaccato dal monte *senza mano » d'uomo*. Niuno dirà mai che la mano degli uomini, » che il valore, la saviezza, il coraggio, il modo di » condursi, l'ambizione, la violenza, in breve tutte le » passioni dell'uomo, non abbiano contribuito a formare » e ad innalzare l'impero romano. 2.° L'impero di cui » parla Daniele è una monarchia *suscitata da Dio, che » non sarà mai nè distrutta nè dispersa*. Si può egli dire » che sia questo un segno che contraddistingua l'impero » romano? Non osserviamo noi forse nella storia la sua » origine, il suo progresso e la sua decadenza; l'ambi» zione ed i vizii degli uomini che lo fondarono, e lo » condussero alla più sublime altezza? 3.° Questo regno » *non passerà in potere degli stranieri*. Finchè durò il » romano impero, quante volte lo si vide governato da» gli stranieri! E quante volte non fu esso esposto alla » violenza de' suoi nemici, finchè diventò per ultimo la » preda dei Barbari, che lo smembrarono, dispersero, » ruinarono! 4.° Finalmente, se è vero che l'impero ro» mano distrusse tutti gli altri imperi, fu egli pure a suo » tempo distrutto. Quindi non gli si può applicare questo » detto di Daniele, che egli sussisterà eternamente: *Et » ipsum stabit in æternum*.

» Bisogna dunque confessare che strettamente e giusta » il senso letterale non si deve intendere se non relativa » all'impero di Gesù Cristo questa parte della profezia, » che ci descrive un quinto impero, quantunque non sia

» impossibile che il profeta, o piuttosto lo Spirito San-
» to, non abbia frammischiato in questa descrizione al-
» cuni tratti che convengono all'impero romano, come
» figura di quello di Gesù Cristo: siccome nelle altre
» profezie Dio ha per costume di unire alle predizioni
» che risguardano Gesù Cristo, altre predizioni di certi
» fatti storici e particolari, il cui sensibile compimento
» serve di prova, contro i Pagani e gli increduli, alla
» verità delle profezie più chiare e più importanti, che
» non riguardano se non Gesù Cristo. La grandezza,
» l'estensione, la forza dell'impero romano, dinotano
» quelle dell'impero del Messia. Le altre monarchie ro-
» vesciate dai Romani notano gli effetti mirabili della
» predicazione del Vangelo. Il tempo in cui l'impero
» romano si vide nella maggiore sua forza, sotto di Au-
» gusto, serve di epoca alla nascita di Gesù Cristo, fon-
» datore di un impero spirituale, per la sua realtà in-
» nalzato infinitamente al di sopra di tutto ciò che l'im-
» pero romano ebbe mai di più splendido e di più gran-
» de ». Così si esprime il p. Calmet.

Sunto delle note del p. Houbigant intorno alla stessa profezia. Obbiezioni che egli forma contro l'opinione comune.

Il p. Houbigant non vuole ammettere questo doppio senso, e pretende che questa profezia risguardi unicamente l'impero romano, e perciò comincia dal negare che l'espressione *sine manibus* debba riferirsi alla parola *abscissus est*, e la riferisce a *lapis*, pretendendo di appoggiarsi al testo originale, in cui crede di trovare letteralmente *lapis qui non in manibus*, e vuole che ciò significhi un sasso sì grande, che non si possa tenerlo nelle mani: confessa di allontanarsi in ciò dal sentimento comune; ma questa particella די, ch'egli suppone che significhi *qui*, gli sembra una prova sufficiente: *Verbum pro verbo,* lapis qui non in manibus, *sive* qui manu teneri non posset, *idem* ac lapis prægrandis. *Pertinet* non in manibus *ad lapidem, non autem ad* abscissus est, *quod verbum disjungitur a lapide per* relativum, די, qui. *Ob eam causam non convertimus*, abscissus est sine manibus, *quanquam ita plerique interpretes, qui quidem omittunt relativum, non tamen omittendum.* Nella sua versione egli pose in conseguenza, al ℣. 34: *Tu hæc intuebaris, donec lapis, qui manibus moveri non posset, monte avulsus est;* ed al ℣. 45: *Quod enim vidisti lapi-*

dem, qui manibus moveri non potest, de monte avulsum.

È intorno al ỳ. 34 ch' egli pone la sua nota relativa a quest' espressione. Di là passa al ỳ. 43, dove traduce così: *Humano quidem semine miscebuntur,* o come egli esprime nella sua nota: *Miscebuntur inter se semine hominis.* Egli osserva benissimo, che ciò dinota unioni nuziali, quali trovansi infatto tra i Lagidi ed i Seleucidi: *Sive per matrimonia jungentur, ut accidit regibus Lagidis et Seleucidis;* ed è in quest' occasione che egli espone il suo sistema intorno alla successione di questi imperi. « La testa d' oro (egli dice) rappresenta l' impero » de' Caldei; il petto e le braccia d' argento, l' impero » dei Medi e dei Persiani; il ventre ed i fianchi di rame, l' impero di Alessandro il Grande, che comandò » a tutta la terra; le gambe di ferro, ed i piedi in parte » di ferro ed in parte di creta, l' impero dei Greci che » consiste in quello dei Lagidi ed in quello dei Seleucidi: quest' impero fu da principio simile al ferro che » rompe tutto, ma poscia fu in parte forte e in parte » debole, quando ora avevano la superiorità i Lagidi, » ed ora i Seleucidi. L' ultimo impero fu quello dei Romani, che sorse ai tempi di questi re, cioè allorquando » le monarchie d' Egitto e di Siria sussistevano ancora; » quest' impero fu staccato da un monte, cioè dal monte » Palatino, e riempì in seguito tutta la terra. *Nimirum » caput statuæ aureum significabat regnum Chaldæorum; » pectus et brachia argentea, regnum Medorum et Persarum; venter et femora ærea, regnum Alexandri Magni, » qui imperavit universæ terræ; crura ferrea et pedes » partim ferrei, partim fictiles, regnum Græcorum constans ex Lagidis et Seleucidis, quod primum domuit omnia, velut ferrum, deinde fuit ex parte solidum, et ex » parte infirmum, cum nunc Lagidæ, nunc Seleucidæ essent » superiores; hoc erat regnum quartum. Ultimum fuit Romanorum, quod ortum est* in diebus regum illorum, *sive » adhuc stantibus regnis Ægypti et Syriæ, quodque* de » monte *abscissum est, nempe Palatino; implevitque deinde » orbem terrarum* ».

Dopo aver così esposto il suo sentimento intorno alla successione di questi imperi, il p. Houbigant prende a confutar quelli che credevano che l' ultimo impero figu-

rato da questo piccolo sasso, che diventa un gran monte, sia quello del Messia. « Si può (dice egli) domandar loro, » 1.° in che modo quest' impero venne distaccato *da un* » *monte*. Se per questo *monte* essi intendono il cielo, chi mai » accorderà loro, che Dio venendo sulla terra, sia sem- » brato simile ad un sasso che cade dall' alto di un monte, » e rotola fino al basso? *Qui hoc regnum quintum de* » *Messiæ regno interpretantur ex eis quæri potest,* 1.° *quo-* » *nam pacto id regnum fuerit* de monte *abscissum. Si mon-* » *tem cœlum intelligunt, quis eis concedet, ut Deus in ter-* » *ras veniens, similis esse videatur lapidi qui ex summo* » *monte ruit, et ad ima prævolvitur?* 2.° Si domanda loro, » se l'impero del Messia abbia abbattuto tutti gli imperi pre- » cedentemente indicati; perocchè il Messia entrando nel » suo regno, che era *del cielo* e non *di questo mondo,* la- » sciò intatto il regno dei Romani; anzi fu dopo la na- » scita di Gesù Cristo che l' impero dei Romani diventò » florido, ed estese più lungi le sue conquiste. 2.° *Quæ-* » *ritur an regnum Messiæ contriverit omnia regna supra* » *dicta. Nam Messias veniens in suum regnum, quod erat* » cœlorum, *non* hujus mundi, *reliquit intactum regnum* » *Romanorum: immo post Christum natum floruit roma-* » *num imperium, et suos fines latius propagavit.* Finalmente » (egli soggiunge) il regno del Messia distrusse la reli- » gione dei Romani, ma non già il loro dominio. Dal che » ne segue, che non si può nemmeno trovare una figura » dell' impero del Messia nell' impero dei Romani rappre- » sentato da questo *sasso* che diventa un gran monte, giac- » chè l' impero di questo re, che *non frange una debole* » *canna,* non può aver niente di somigliante a questo sasso, » che rompe ed abbatte tutti gli imperi che precedettero: » *Denique regnum Messiæ destruxit religionem, non do-* » *minationem Romanorum. Ex quo sequitur, ne figuram* » *quidem esse posse regni Messiæ regnum Romanorum,* » *in* lapide *qui mons magnus evadit, significatum; quan-* » *doquidem regnum ejus regis qui* arundinem quassatam » non confringet, *nihil simile habere potest cum lapide* » *qui frangit, obruitque omnia regna quæ præcesserunt.* » Ed avvi (continua egli) poca forza nella prova, sulla » quale taluni insistono, dicendo che l' impero figurato da » questo sasso, che diventa un gran monte, deve durare

» *eternamente*, nè deve ad altri passare: poichè l'espressione לעלמין, *in secula*, è uguale a quella di cui fanno » uso i Caldei, quando dicono al re: *Viva il re in eterno*. » È chiaro pertanto che essa significa solamente, che l'impero di cui si tratta, durerà lungo tempo. Per riguardo » a ciò che segue, che *esso non verrà dato ad un altro*, » questo è detto per contrapposto a quello che si affermò » dei due regni precedenti, che dovevano entrambi collegarsi con matrimonii, onde dimostrare che l'impero » romano non verrebbe alienato da matrimonii, come accadde alle due monarchie dei Lagidi e dei Seleucidi: » *Et parum firmamenti est in eo quod quidam urgent, regnum lapidis qui fit mons magnus* in secula, *duraturum*, » *nec alteri permittendum esse. Quippe* לעלמין, in secula, » *idem vocabulum est, quo Chaldæi utuntur, cum regi dicunt*, Rex in æternum vivat; *ut planum sit significari* » *tantum, id regnum quod tangitur, ad multos dies permansurum. Id vero quod sequitur*, nec alteri permittetur, *in oppositione est cum eo quod dictum est de regnis* » *duobus, quæ semine humano commiscentur, ut significetur imperium romanum non abalienatum iri per matrimonia, ut accidit in regnis Lagidarum et Seleucidarum* ».

Si può rammentare ciò che abbiamo già risposto ad alcune di queste obbiezioni nella dissertazione intorno ai profeti (pag. 5 di questo volume). Ma noi crediamo di dover qui favellarne di bel nuovo, formando il soggetto della dissertazione presente, ed aggiungendo inoltre il p. Houbigant anche qui alcune altre obbiezioni, alle quali è parimente d'uopo rispondere.

Risposte alle obbiezioni del p. Houbigant. Si giustifica l'opinione comune. Il quinto impero figurato dal picciolo sasso che diventa un gran monte, non è quello dei Romani, ma quello di Gesù Cristo.

Noi crediamo di aver dimostrato, che l'espressione *sine manibus* si riferisce bensì al verbo *abscissus est*, e non già al nome *lapis*, perchè la particella caldaica די non è essenzialmente un pronome, ma una semplice congiunzione suscettiva di molti diversi sensi, provati dalla stessa testimonianza del p. Houbigant nel medesimo libro di Daniele: che se essa si riferisse al nome, lascerebbe sottintendere un verbo, che da nulla può essere determinato, e intorno al quale varia anche il p. Houbigant, dicendo egli nella sua versione, *qui manibus moveri non posset*, e nelle sue note, *qui manu teneri non posset*; che non essendo questi due verbi nel numero di quelli che si sot-

tintendono per se medesimi, Daniele avrebbe espresso l'uno dei due, se tale fosse stato il suo pensiero; che inoltre, anche per confessione del p. Houbigant, ciò si ridurrebbe a significare *lapis prægrandis;* e che non è verisimile, che per esprimere un' idea sì semplice e sì facile a spiegarsi per *magnus* o *magnus valde,* Daniele avesse adoperato un' espressione sì poco naturale, come è questa, *lapis qui sine manibus;* che finalmente, se questa particella si riferisce al verbo medesimo unito al nome, questa è una parentesi che esprime il *quomodo* dell'idea complessa contenuta in queste parole *abscissus est lapis;* perocchè era naturale che si domandasse in che modo era stato questo sasso distaccato dal monte; ed a questo il profeta risponde, che ciò avvenne senza il soccorso di alcuna mano, *quod* (*fuit*) *non per manus.* Niente è sì comune nell' ebreo, quanto il sottintendere così il verbo *est* o *fuit;* e niente è sì comune nel greco, nel latino e nel francese, quanto il sopprimere *quod est,* o *quod fuit,* e da ciò deriva che nella versione greca e nella nostra Volgata si legga semplicemente *sine manibus,* riferendolo al verbo. Questo è il senso che si presenta naturalmente, questo è il senso proprio del testo, questo è il senso generalmente riconosciuto, e il testo preso in questo senso non può convenire che a Gesù Cristo, che solo rassomiglia a questo sasso distaccatosi dal monte senza la mano d' alcun uomo: *abscissus est lapis de monte, sine manibus.*

Il p. Houbigant ci domanda in qual modo l' impero di Gesù Cristo sia stato distaccato da un *monte,* e da qual *monte,* e se questo *monte* sia il cielo. Noi gli rispondiamo, che non abbiamo già bisogno di innalzarci fino al cielo per rinvenirvi questo *monte;* che se egli stesso ha preteso che per riguardo all' impero dei Romani, questo monte potesse rappresentare *il monte Palatino,* vicino a Roma, donde quest' impero si diffuse su tutta la terra, noi pure possiamo dire, che per riguardo all' impero di Gesù Cristo, questo *monte* possa rappresentare *il monte Sionne,* donde l' impero di Gesù Cristo si sparse in tutto l' universo; e che sotto un altro aspetto, questo monte sia la nazione giudea, nella quale Gesù Cristo ebbe origine, senza il soccorso di alcun uomo, come

l' osserva s. Girolamo: ***Abscissus est lapis, Dominus usque Salvator, sine manibus, idest absque coitu et humano semine, de utero virginali*** (1), carattere che non può convenire che a Gesù Cristo.

Il p. Houbigant ci domanda, se l' impero di Gesù Cristo abbia abbattuto tutti gli imperi sopra indicati. Noi gli domanderemo in che modo abbattuti gli abbia l' impero romano. Egli abbattè le due monarchie dei Lagidi e dei Seleucidi; ma ha egli rovesciato l' impero di Alessandro? ha egli rovesciato l' impero dei Persiani? ha egli rovesciato l' impero dei Babilonesi? L' impero dei Babilonesi fu abbattuto da quello dei Persiani; quello dei Persiani da quello dei Greci; quello dei Greci da quello dei Romani, e quello dei Romani da quello di Gesù Cristo. Quello che abbatte l' ultimo dei quattro viene stimato come quello che abbatte tutti i quattro, perchè l' ultimo aveva in sè raccolto il potere degli altri tre. Il p. Houbigant ci obbietta, che l' impero di Gesù Cristo è *il regno de' cieli*, e che *il suo regno non è di questo mondo*. È nondimeno vero, che dall' alto del cielo, ove Gesù Cristo siede alla destra di suo Padre, *egli regna su tutta la terra*, e vi esercita i suoi giudizii; è vero nondimeno, che dall' alto del cielo, ove egli siede nella sua gloria, non solo distrusse l' impero del demonio colla parola dell' Evangelo, e coll' effusione dei doni salutari della sua grazia nei cuori; ma che nello stesso tempo fece marciare i Romani contro i Giudei, ed i Barbari contro i Romani. Egli distrusse Gerusalemme e la repubblica de' Giudei colle armi dei Romani; egli distrusse Roma pagana e gli ultimi avanzi del suo impero idolatra per mezzo dei Barbari; e san Paolo ci manifesta che nell' ultimo giorno Gesù Cristo sterminando tutti i suoi nemici, finirà di distruggere ogni impero, ogni dominio, ogni potenza: *Deinde finis . . . . cum evacuaverit omnem principatum et potestatem et virtutem* (2). Gesù Cristo nella sua prima venuta non venne già *per giudicare il mondo*, ma *per salvarlo*, ed è in questo senso che è vero il dire, *ch' egli non venne per abbattere una fragile canna*. Ma riasceso di nuovo al cielo, e seduto alla destra di

(1) *Hieron. in Dan.* II, *tom.* III, *col.* 1081. — (2) I *Cor.* XV. 24.

suo Padre, di là egli *esercita il suo sovrano dominio in mezzo a' suoi nemici*, di là *governa le nazioni con uno scettro di ferro, e le infrange come un vaso di creta*, distruggendo tutto ciò che si oppone al suo regno, finchè egli termini alla fine di distruggere nell' ultimo giorno ogni potenza nemica. Si dirà forse che in ciò non avvi niente che si rassomigli a questo piccolo *sasso*, che rovescia il colosso d' oro, d' argento, di rame e di ferro? La potenza dei Romani, per quanto sia stata formidabile, è forse da paragonarsi a questo terribile potere che Gesù Cristo esercita sopra i suoi nemici, e di cui già diede prove sì luminose? Niun altro, fuorchè lui, è più somigliante a questo sasso, il cui urto è sì terribile.

Noi crediamo infine di aver dimostrato la forza dell' argomento che caviamo da ciò, che quest' ultimo impero, il quale abbatte tutti gli altri, deve *durare eternamente, e non ha da passare a verun altro*. L' espressione *in secula* non si applica meno a ciò che è eterno, che a ciò che non è tale, e noi l' abbiamo provato colla testimonianza stessa del p. Houbigant. È un' esagerazione quando essa è applicata ad oggetti caduchi; ma ha tutta la sua forza, e tutta l' esatta sua verità quando si applica a ciò che è veramente eterno. Se fosse provato che quest' ultimo impero non è altro che quello dei Romani, bisognerebbe dire che questa parola *in secula* non si dovrebbe prendere in senso stretto, e non significherebbe che una lunga durata: ma ancora qual durata è mai quella di un impero che fin dal quinto secolo fu estinto in occidente, e non sussistè nell' oriente se non fino al secolo decimoquinto, dopo essere passato dai Romani ai Greci, per quindi passare dai Greci ai Maomettani? È questo forse l' impero che non doveva passare ad alcun altro? No; questo carattere non conviene che al solo impero di Gesù Cristo; e siccome è certo che l' impero di Gesù Cristo non avrà mai fine, così è certo che l' espressione *in secula* qui pure dinota la stessa eternità. Quindi tutte le obbiezioni che ci si oppongono vengono a rompersi contro questo *sasso*, e rimane certo che i caratteri dell' impero cui esso rappresenta, non possono convenire che all' impero di Gesù Cristo. Terminiamo nondimeno di convincercene, esaminando le obbiezioni del p. Calmet.

Per confessione di questo interprete, è d'uopo convenire, che stando rigorosamente al senso letterale non devesi intendere se non dell'impero di Gesù Cristo quella parte della profezia che ei descrive un quinto impero; anzi, per confessione di questo interprete, questo quinto impero ha alcuni caratteri che non possono naturalmente essere attribuiti all'impero romano, e che ci conducono per necessità ad un'altra monarchia, che è quella di Gesù Cristo, il cui impero è quel solo che nella sua origine è simile ad un piccolo sasso distaccato da un monte senza la mano di alcun uomo: *Lapis abscissus de monte sine manibus*. Questo solo è quell'impero suscitato da Dio medesimo, e che porta il carattere della divinità nella sua origine e ne' suoi progressi: *Regnum quod suscitabit Deus cœli*. Questo solo è quell'impero che non sarà mai distrutto, e contro al quale alcuna forza non prevarrà giammai: *Regnum quod in æternum non dissipabitur*. Questo solo è quell'impero che non passerà ad altro popolo, nè mai soccomberà sotto il potere di veruna nazione: *Et regnum ejus alteri populo non tradetur*. Questo solo è quell'impero che durerà eternamente: *Et ipsum stabit in æternum*. Nessuno di questi caratteri può convenire all'impero romano; e il p. Calmet lo confessa.

Risposte alle obbiezioni del p. Calmet. Opinione comune giustificata. I quattro imperi rappresentati dalla statua di quattro metalli, sono l'impero dei Caldei, l'impero dei Persiani, l'impero dei Greci, e l'impero dei Romani. Il quinto impero che loro succede è l'impero eterno di Gesù Cristo.

Quali saranno adunque i caratteri che potranno convenire a quest'impero? Il p. Calmet ne nota quattro. Quest'impero non ha verun legame colle altre monarchie; è un sasso distaccato da un monte, e che è straniero alla statua: *Lapis abscissus de monte*. Quest'impero non avendo avuto che deboli principii, s'innalzò poscia ad una smisurata potenza: è un sasso che diventò un gran monte: *Et factus est mons magnus*. Questo impero abbattè tutti gli altri imperi che erano allora nel mondo, e specialmente quello dei Sirii e degli Egizii: questo sasso percosse i piedi della statua, e gli infranse: *Percussit statuam in pedibus ejus . . . . et comminuit eos*. Finalmente quest'impero si formò durante il tempo degli altri imperi: *In diebus regnorum illorum*.

Ma questi caratteri medesimi devono altresì convenir senza dubbio all'impero di Gesù Cristo; perocchè questo sasso che fu distaccato da un monte, questo sasso

che colpì i piedi della statua e li ruppe, questo sasso che divenne egli stesso un gran monte, è quel medesimo che fu distaccato senza la mano d'alcun uomo. E quest' impero che deve innalzarsi al tempo degli altri imperi, è quello stesso che deve essere suscitato dal Dio del cielo, che non deve essere distrutto giammai, che non deve passare ad alcun altro popolo, e che deve sussistere eternamente. Infatto l'impero di Gesù Cristo non ha alcuna relazione colle altre monarchie; è un sasso che si distaccò da un monte, e che è straniero alla statua: *Lapis abscissus de monte.* L'impero di Gesù Cristo, che sembrava sì debole nei suoi principii, si diffonde in breve tempo fra tutte le nazioni allora conosciute; è un piccolo sasso che in poco tempo diventa un gran monte, e riempie tutta la terra. *Factus est mons magnus, et implevit universam terram.* Ma si osservi bene, che questo sasso deve colpire e rompere i piedi della statua: *Percussit statuam in pedibus ejus . . . . et comminuit eos.* Quest' impero deve innalzarsi al tempo dell' ultimo de' quattro imperi precedenti, tale essendo il senso di questa espressione della Volgata: *In diebus regnorum illorum;* o, secondo il caldeo, che è il testo originale: *In diebus regum illorum:* ed è coll' abbattere l' ultimo di questi quattro imperi ch' esso deve abbatterli tutti, distruggerli tutti: *Comminuet autem et consumet universa regna hæc.* Il p. Calmet s' inganna dunque apertamente, allorchè dice che *il Messia, il quale è il fine di tutta questa profezia, doveva venire dopo la distruzione di questo quarto impero.* Il Messia doveva venire nel tempo di questo impero medesimo, che era l'ultimo dei quattro: *In diebus regum illorum.* Egli dovea percuotere e rompere i piedi della statua: *Percussit statuam in pedibus ejus . . . . et comminuit eos.* Ora, noi dimandiamo quale sia l' impero sotto al quale Gesù Cristo comparve; quale sia l' impero che Gesù Cristo percosse; quale sia l' impero che Gesù Cristo infranse? Non è certamente la monarchia dei Lagidi e dei Seleucidi. Già da sessantacinque anni la monarchia dei Seleucidi era estinta; già da trent' anni la monarchia dei Lagidi era distrutta, quando nacque Gesù Cristo. I piedi della statua percossi da questo sasso che rappresenta Gesù Cristo, non raffigurano adunque la monar-

chia dei Lagidi e dei Seleucidi. Ma è al tempo dell' impero romano che Gesù Cristo comparve, e che cominciò a stabilire il suo regno sulla terra; è l' impero romano, cui Gesù Cristo colpì colla predicazione dell' Evangelo; è l' impero romano, cui Gesù Cristo infranse, fondando il suo regno sulle stesse ruine di quest' impero idolatra. I piedi della statua rappresentano adunque gli ultimi tempi dell' impero romano; il quarto impero è adunque l' impero romano.

A ciò che mai può opporre il p. Calmet? *L' impero romano non aveva alcun legome con quello di Alessandro.* Ma l' impero romano non invase dunque la maggior parte delle provincie che erano state soggette ad Alessandro? Non ha egli soggiogato specialmente le due potenti monarchie dei Lagidi e dei Seleucidi, successori di Alessandro? *L' impero romano non formossi se non lungo tempo dopo Alessandro.* Ma non è forse appunto nell' estinzione delle due monarchie dei Lagidi e dei Seleucidi, successori d'Alessandro, che Giulio Cesare(1) accetta il titolo di imperatore, quarantacinque anni prima dell' era volgare cristiana? Non è forse altresì verso questo tempo che la maggior parte dei regni d'Asia, che erano smembramenti dell' impero d'Alessandro, furono ridotti in provincie romane? *L' impero romano non risguardava lo stato de' Giudei, che era il principale oggetto di Daniele.* Ma è poi vero che il principale oggetto di Daniele fosse lo stato de' Giudei? Il p. Calmet non riconosce forse egli stesso, che *il fine di tutta questa profezia è la venuta del Messia?* E non è forse sotto l' impero romano che il Messia dovea venire? *L' impero romano era unico, e non poteva essere rappresentato dalle due cosce della statua.* Ma le due cosce della statua appartengono forse al quarto impero? Non appartengono esse al terzo? *Venter et femora ex ære?* Se adunque le due cosce devono rappresentare due monarchie, queste due monarchie devono far parte del terzo impero. Quindi le due monarchie dei Lagidi e dei Seleucidi, successori di Alessandro, potranno

(1) * Si sarebbe dovuto dire per maggior chiarezza *Cesare Augusto*, poichè qui non si parla dello zio che assunse il titolo di *dittatore*; ma del nipote che prese il titolo di *imperatore* 45 anni prima dell' era volgare, e si distinse dallo zio col soprannome di Augusto. (Vedi gli *Annali* del Muratori.)

essere rappresentate dalle due cosce, che sono di rame al pari che il ventre: *venter et femora ex ære;* ma esse allora faranno parte del terzo impero, che è l'impero dei Greci fondato da Alessandro, e continuato ne' suoi successori. Ciò contribuirà eziandio a provare che il quarto impero rappresentato dalle gambe e dai piedi deve essere differente da quello dei successori di Alessandro, e deve anche succedere a quello dei successori di Alessandro. Ora, quale è quest' impero che succede a quello dei successori di Alessandro, se non l'impero romano? *L' impero romano era unico,* e perciò noi vediamo che le due gambe della statua sono di un solo e medesimo metallo: *Tibiæ autem ferreæ. L' impero romano era unico;* ed anche il quarto impero doveva esser tale. E ciò pure ci somministra una novella prova contro quelli che pretendono, che questo quarto impero sia la monarchia dei Lagidi e dei Seleucidi. Daniele non dice già che le due gambe rappresentino due regni, ma solo che esse rappresentano un regno, che sarà il quarto: *Regnum quartum.* Finalmente è forse esatto il dire che *Gesù Cristo sia venuto appunto verso il principio della grandezza dell' impero romano?* Non sarebbe più conforme alla verità l'affermare che sia venuto appunto verso il tempo della sua decadenza? L' impero romano cominciò a portare il nome di impero al tempo di Cesare Augusto, che è il primo che abbia avuto il titolo di *imperatore*(1); esso giunse al più alto punto di sua grandezza al tempo di questo principe, sotto cui nacque Gesù Cristo; ma Augusto morì molto prima che Gesù Cristo fosse entrato nell'esercizio del suo pubblico ministero, e fin d'allora cominciò la decadenza dell'impero romano; il che è rappresentato dai piedi della statua che erano misti di ferro e di creta; ed anche il p. Calmet fa una tale osservazione spiegando questa parte della profezia secondo l'ipotesi comune. « Il » regno di ferro che percuote e fa in pezzi tutti gli al» tri regni, è (dice egli) l'impero romano nel suo » vigore sotto i consoli, che portarono la guerra fuori » dell'Italia, e che sottomisero un sì gran numero di re» gni e di provincie; e sotto gli imperatori Giulio Ce» sare, Augusto e Tiberio. *Dopo questo tempo non si » vede più ferro puro;* non avvi che una mescolanza di

(1) Vedi la nota della pagina antecedente.

» ferro e di creta, una serie di imperatori quasi tutti viziosi e corrotti, i quali abusando della suprema autorità per commettere le maggiori infamie, e mancando di valore e di buon governo, esercitano un' ingiusta tirannia sui loro sudditi, ed irritano gli stranieri colle loro violenze, o si rendono dispregevoli per la loro stolida condotta. È nel tempo di questi regni deboli e fragili (*in diebus regnorum illorum*) che si forma l'impero di Gesù Cristo ». Per riguardo a quelle alleanze umane, che, secondo il profeta, sono pure rappresentate da questa mescolanza di ferro e di creta, ecco ciò che dice ancora lo stesso p. Calmet, continuando a parlare secondo l'ipotesi comune: « Pompeo sposò Giulia, » figliuola di Giulio Cesare, e Marc'Antonio prese in » moglie Ottavia, sorella di Augusto. Queste alleanze » dovevano naturalmente rendere inalterabile l'unione di » questi capi della repubblica; ma esse non giovarono » a nulla, e non furono capaci di frenare la loro animosità, e di porre un termine alla loro ambizione. Giulio » Cesare fece la guerra a Pompeo, lo vinse, ed oppresse » con lui la libertà dei Romani. Augusto ed Antonio divennero fra loro nemici; e quest'ultimo essendo rimasto » vinto, Augusto si vide solo padrone dell'impero. Questa suprema dignità rimase ereditaria nella sua famiglia: » egli nulla tralasciò per consolidarla: le alleanze, le adozioni, i matrimonii, tutto ciò che l'umana prudenza può » suggerire ad un principe accorto ed ambizioso, fu messo » in opera onde perpetuare l'impero nella sua casa: ma » tutte le sue precauzioni riuscirono inutili: *Commiscebuntur quidem humano semine, sed non adhærebunt sibi* ».

Invano adunque il p. Calmet pretende che l'impero romano non possa essere questo quarto impero; tutti i caratteri di questo quarto impero convengono a quello dei Romani, ed anzi non si addicono che a lui solo, poichè questo quarto impero è quello sotto al quale deve innalzarsi l'impero eterno di Gesù Cristo: *In diebus regnorum illorum suscitabit Deus cœli regnum quod in æternum non dissipabitur;* e questo quarto impero è quello che deve essere percosso ed infranto dal piccolo sasso, che è lo stesso Gesù Cristo: *Abscissus est lapis de monte, sine manibus, et percussit statuam in pedibus ejus ferreis et fictilibus, et comminuit eos.*

Osservazioni intorno alla visione delle quattro bestie. Sistema di alcuni antichi e moderni, adottato dal p. Calmet e dal p. Houbigant. Esposizione del sistema tolto dal comentario del p. Calmet.

Ma il p. Calmet ci obbietta la visione delle quattro bestie, e pretende che la quarta bestia rappresenti la monarchia dei Lagidi e dei Seleucidi, conchiudendo che questa monarchia deve essere eziandio il quarto impero rappresentato dalle gambe e dai piedi della statua di quattro metalli. Il p. Calmet suppone adunque, e lo dice egli stesso, che *in questi due passi il profeta non ebbe che un medesimo oggetto, e non volle indicare che una cosa medesima.* Dietro questo principio noi potremmo qui sulle prime ritorcere l'argomento; e dopo aver provato che il quarto impero rappresentato dalle gambe e dai piedi della statua di quattro metalli è l'impero romano, potremmo conchiudere che quest'impero deve altresì essere rappresentato dalla quarta bestia.

Ma il p. Houbigant viene qui ad unirsi al p. Calmet, e senza pretendere di far valere il legame che con bastante chiarezza indicato trovasi fra la visione delle quattro bestie e la statua di quattro metalli, suppone che nella visione delle quattro bestie la quarta monarchia sia quella dei Lagidi e dei Seleucidi. Esponiamo da principio il sistema del p. Calmet, per venire in appresso a quello del p. Houbigant.

Il p. Calmet riconosce che le prime tre bestie rappresentano l'impero dei Caldei, l'impero dei Persiani, e l'impero dei Greci. Per ciò che risguarda la quarta bestia, ecco un sunto fedele del comentario del p. Calmet(1): « *Bestia quarta* » *terribilis atque mirabilis....* Non si dà (dice questo » interprete) alcuna figura speciale a questa quarta bestia; » il carattere di essa è di eccitar terrore e spavento, e » di cagionare infiniti mali. Ciò spiegasi ordinariamente » dell'impero romano. Alcuni antichi(2) e molti moderni(3) » l'intendono dei re successori di Alessandro il Grande, » di quelli specialmente che regnarono nella Siria e nel- » l'Egitto, e che ebbero parte maggiore negli affari dei » Giudei; ed anche s. Girolamo(4) riconosce che ciò che

(1) Comentario sopra Daniele, VII. 7 e seg. — (2) *Porphyr. apud Hieron. et alii etiam pietatis magistri apud Theodoret. in Dan.* VII *post* ℣. *ult.* — (3) *Jun. Piscat., Polan., Grot. Vide supra ad Dan.* II. 40. — (4) *Hieron. in Dan.* XI, ℣. 21 *et seqq.*, tom. III, *pag.* 1127 *nov. edit. Cumque multa quæ postea lecturi et exposituri sumus super Antiochi persona conveniant, typum eum volunt Antichristi habere; et quæ in illo ex parte præcesserint in Antichristo ex toto esse complenda. Vide et in Dan.* VIII. 14.

» d'ordinario si spiega dell'Anticristo, ebbe in parte il suo » letterale compimento in Antioco Epifane, siccome figura » di questo nemico di Gesù Cristo. Noi proporremo qui » in succinto l'ipotesi di questi interpreti, come già ab- » biam fatto di sopra (1) (per riguardo alla statua di quat- » tro metalli), senza pretendere per ciò di distruggere » il sistema che pel quarto impero intende l'impero ro- » mano, e che è ricevuto più comunemente dagli inter- » preti.

» La quarta bestia che ci vien descritta come sì ter- » ribile, ha molti caratteri che la distinguono; ma ciò » che ci determina specialmente a spiegarla dell'impero » di Siria e d'Egitto è 1.° che *essa sarà messa a morte* » *e gettata al fuoco* (2) prima della venuta di Gesù Cri- » sto che è il *Figliuol dell'uomo* (3) qui indicato; il che » non sembra convenire all'impero romano. 2.° *Quel corno* » *che diceva gran cose, e che movea guerra ai santi* (4), » dinota Antioco Epifane. È noto quale fosse la violenza » della sua persecuzione contro i Giudei, le sue bestem- » mie contro Dio, la brama ch' egli ebbe *di cambiare i* » *tempi e le leggi*, le solennità, i sacrificii e le costumanze » della nazione (5); è noto come i Santi, cioè i Giudei ed » il loro tempio, furono in suo potere durante un tempo, » due tempi e un mezzo tempo (6), cioè tre anni e mezzo, » che è il termine in cui durò la sua persecuzione.

» La vittoria che i Santi (7), cioè i Maccabei ed i Giu- » dei, riportarono sopra di lui, è nota a tutto il mondo; » ma tutte le loro vittorie, il loro potere, il regno che » essi fondarono nella Giudea, e la libertà che rivendi- » carono, non sono che una debole figura della vittoria » che Gesù Cristo ed i suoi santi, i suoi apostoli e i » suoi fedeli riportarono sull'errore, sul mondo e sul de- » monio, e una leggiera immagine del regno eterno del » Salvatore nella sua Chiesa (8). La verità di questa spie- » gazione apparirà vieppiù evidente, se si paragoni que- » sto capo col capo II e col capo XI, in cui vien rap- » presentata la stessa cosa, ma sotto altre figure.

Dopo avere così stabilita questa ipotesi, ecco in qual

(1) *Vide ad Dan.* II. 40. — (2) ẏẏ. 11 *et* 26. — (3) ẏẏ. 13. 26. 27. — (4) ẏẏ. 20. 24. 25. — (5) *Vide* 1 *Mach.* 1. 41. 47. 48. — (6) *Joseph. Prolog. de Bello Judaic.* — (7) ẏ. 22. — (8) ẏ. 27.

modo il p. Calmet pretenda spiegare ciò che vien detto di questa quarta bestia: « *Dissimilis erat cæteris bestiis.* L'impero dei successori di Alessandro il Grande ha molte » cose che lo distinguono dalle precedenti monarchie. » Esso non fu mai riunito perfettamente sotto un solo » capo. Si conferì da principio la suprema autorità ad » Arideo, fratello di Alessandro: ma egli era un fantasma reale anzichè un vero re: incapace di governare, » non tenne mai realmente le redini del governo. Ercole, » figlio di Alessandro e di Barsine, non ebbe alcuna » parte nella successione, non essendo egli nato da legittimo matrimonio. Alessandro, figlio postumo del grande » Alessandro e di Rossane, non arrivò ad un'età in cui » potesse regnare per se medesimo. Quindi le parti di » tutto quest'ampio impero furono divise in molti regni. » Il profeta qui non bada guari che a ciò che risguarda » i Giudei, ed è specialmente per riguardo ad essi che » questo quarto impero è sì terribile e sì violento da » stritolare, da fare in brani e da divorare tutto ciò in » cui si abbatte....

» *Habebat cornua decem*..... Dieci corna, cioè dieci » re, come l'angelo subito dopo gli spiega (1). Porfirio » ne avea scritti i nomi, ma s. Girolamo non giudicò » conveniente il conservarli. Pare che non si debbano » cercare questi re, se non nella Siria, e tra i predecessori di Antioco Epifane, poichè questo principe succede a dieci re, e vien rappresentato come un corno » piantato al luogo degli altri dieci, che caddero prima » di lui. Noi troviamo una serie di sette re (2), che precedettero in questo paese Antioco Epifane: ma prima » di Seleuco Nicatore eranvi stati alcuni governatori, » come Laomedonte di Mitilene, a cui furono affidate la » Siria e la Fenicia subito dopo la morte di Alessandro. » Antigono e suo figlio Demetrio possedettero in appresso queste provincie col titolo di re. Questi tre principi, uniti agli altri sette di cui si è parlato, formano » il numero di *dieci corni* che precedettero il regno di » Antioco Epifane.

(1) ỳ. 24. — (2) 1. Seleuco Nicatore. 2. Antioco Sotere. 3. Antioco Dio. 4. Seleuco Callinico. 5. Seleuco Fulmine. 6. Antioco il Grande. 7. Seleuco IV, detto Filopatore, fratello di Antioco Epifane.

» La maggior parte degli antichi e dei moderni inter- » preti spiegano questo dell'Anticristo che deve perse- » guitare la Chiesa. I mali che Antioco Epifane cagionò » alla nazion giudea sono senza dubbio una figura molto » espressa delle persecuzioni che dovevano precedere » l'ultima venuta del Figliuolo di Dio; ma siccome il re- » gno dell'Anticristo è ancora lontano, così non si può » dimostrare per suo riguardo il compimento delle pro- » fezie. Dobbiam contentarci di considerare il passato, e » di paragonarlo colle parole del profeta. Il passato è » una sicurtà di ciò che deve accadere un giorno....

» *Cornu parvulum ortum est de medio eorum*.... An- » tioco Epifane, il più giovane dei figli di Antioco il » Grande, fu mandato in ostaggio a Roma, ove rimase » finchè suo fratello Seleuco ne lo fece ritornare ». (In- torno a ciò il p. Calmet non dice più oltre).

« *Tria de cornibus primis evulsa sunt a facie ejus*.... » Seleuco VI morì, mentre Antioco Epifane, suo fra- » tello, era ad Atene e si incamminava verso l'Asia. Il » giovine Demetrio, figliuolo di Seleuco e legittimo » erede del regno, ne fu escluso da Epifane. Eliodoro, » che aveva usurpato la corona, dopo aver fatto morire » Seleuco, fu discacciato da Attalo e da Eumene. To- » lomeo Filometore, re dell'Egitto, che aveva molti » partigiani che lo volevano re, fu costretto a desistere. » Antioco rimase solo possessore del regno dopo la ca- » duta di questi tre corni, Seleuco, Demetrio ed Elio- » doro. Paragonando questo versetto al ✝. 24 di questo » capo e al ✝. 9 del capo seguente, si può anche inten- » dere diversamente. Antioco ruppe tre corna; egli ab- » bassò, *abbattè tre monarchi* (✝. 24); si ingrandì, *e* » *riportò grandi vantaggi sui re del mezzodì, dell'oriente* » *e della forza* (cap. VIII, ✝. 9). Questi due passi sem- » brano non avere che un solo oggetto, ed un senso » uguale a questo. Antioco Epifane riportò grandi van- » taggi contro Tolomeo Filometore, re d'Egitto, entrò » nel suo paese e lo soggiogò facilmente. Mosse dappoi » contro Artassia, re d'Armenia, che faceva ribellare i » popoli contro di lui nelle provincie d'oriente; lo attaccò, » lo ruppe e lo fece prigioniero. Poscia assalì la *forza*, » cioè la città di Gerusalemme; si rendette padrone della

» Giudea, e vi esercitò tutte le violenze e le empietà che » si leggono nei libri de' Maccabei. Ecco i tre corni che » egli abbattè: Tolomeo Filometore, re d'Egitto, Artaasia, re d'Armenia, e il regno del Dio Fortissimo, » che egli assalì e di cui si rese padrone, riducendo in » suo potere il tempio, la città di Gerusalemme ed il » popolo. Veggasi il capo VIII, ꝟꝟ. 10. 11. 25.

» *Oculi quasi oculi hominis erant in cornu isto* . . . . » Antioco parve dapprima un principe assai buono; egli » affettò anzi maniere popolari, ma seppe sostenerle sì » malamente, che cadde ben tosto nel disprezzo de' suoi. » Colle apparenze di una falsa clemenza egli guadagnossi » coloro che eransi uniti a Tolomeo, e che da principio » non lo avevano riconosciuto re.

» *Os loquens ingentia*. Letteralmente: *Una bocca che* » *diceva gran cose;* ossia che profferiva parole insolenti, » piene di orgoglio, di bestemmie e di empietà. L'ese- » cuzione di tutto ciò si vede nei libri de' Maccabei, spe- » cialmente nell' empio editto ch'egli pubblicò per abro- » gare le leggi di tutti gli altri popoli, e per renderle » tutte eguali a quelle dei Greci.

» *Throni positi sunt, et antiquus dierum sedit.* Il giu- » dizio di Dio si fece sentire colla terribile punizione » che egli esercitò contro Antioco persecutore dei Santi. » Si possono vedere i libri de' Maccabei. *L' antico dei* » *giorni* è Dio, giudice eterno dei vivi e dei morti. Egli » ci vien qui dipinto siccome un principe che si fa pre- » sentare i libri e i registri del merito e dei delitti dei » suoi sudditi, per rendere a ciascuno secondo le sue » opere. *Judicium sedit, et libri aperti sunt* (ꝟ. 11)....

» *Vidi quoniam interfecta esset bestia.* Cioè: *Io vidi* » *che questa bestia era stata uccisa* (ꝟ. 11) in conse- » guenza della condanna pronunziata dall'Antico dei giorni. » Antioco Epifane morì fra orribili dolori, ritornando da » un viaggio nella Persia. Essendo egli in cammino, udì » la resistenza de' Giudei, e i successi di Giuda Mac- » cabeo. Trasportato da furore, disse che abbatterebbe » Gerusalemme, e che ne farebbe una tomba, od un » mucchio di cadaveri de' Giudei. Egli sentì il peso » della mano di Dio. Il suo cocchio, che faceva correre » a precipizio, si rovesciò, ed egli fu tutto pesto dalla

» sua caduta. Nell'estremo dolore che soffriva fu costretto » a rivolgersi al Signore colle lagrime di una falsa ed » inutile penitenza. Dopo la morte di questo re persecu» tore del popolo eletto, i principi suoi successori non » furono più in istato di cagionargli gran male. Dio re» presse la loro malignità, e limitò il loro potere fino » ad un certo tempo, in cui Gesù Cristo doveva com» parire. Questo è ciò che appare nel ỳ. 12 (che è il » versetto seguente).

» *Aliarum quoque bestiarum ablata esset potestas, et* » *tempora vitæ constituta essent eis, usque ad tempus et* » *tempus*.... Queste altre bestie non sono già i prede» cessori di Antioco, poichè questi corni erano già ca» duti prima che egli comparisse. Sono adunque i re di » Siria suoi successori, ai quali Dio tolse il potere di » travagliare il suo popolo, e de' quali egli limitò la vita » e la durata del loro impero fino ad un certo determi» nato tempo, dopo il quale dovea comparire *il Figlio* » *dell'uomo nelle nubi del cielo,* come si dice nel versetto » seguente, cioè fino alla venuta di Gesù Cristo. Noi ve» diamo nei Maccabei in qual modo i Giudei si liberarono » a poco a poco dalla dipendenza dei re di Siria, e per » quali gradi Iddio tolse a questi principi il potere che » essi avevano esercitato fino allora con sì poca modera» zione contro i Giudei.

» *Ecce in nubibus cœli, quasi Filius hominis venie-* » *bat*.... Gesù Cristo apparve nel mondo circa sessanta » anni dopo la caduta del regno di Siria (1). Il Figliuolo » dell'uomo è dinotato nella profezia del cap. II dal sasso » che da se medesimo si distacca dal monte, e che ab» batte e riduce in polvere il colosso. Il modo con cui » il profeta qui lo dipinge, non conviene letteralmente » se non alla seconda venuta di lui. *Matth.* XXVI. 64. *Vi-* » *debitis Filium hominis venientem in nubibus cœli.*

» *Potestas ejus, potestas æterna*.... Tutto questo ver» setto dinota in un modo sì espresso il regno eterno di

(1) Noi determiniamo la fine del regno di Siria all'anno del mondo 3839, che è quello della disfatta di Mitridate: allora la Fenicia e la Celesiria furono ridotte in provincie del popolo romano. Vedi l'Userio. (L'anno del mondo 3839, secondo l'Userio, è l'anno 65 avanti l'era cristiana volgare, 61 avanti la nascita di Gesù Cristo, secondo questo cronologo, che anticipa di quattro anni la nascita di Gesù Cristo.)

» Gesù Cristo, che non si potrebbero scegliere vocaboli
» più forti e più formali per indicarlo ....

» *Hæ quatuor bestiæ magnæ, quatuor sunt regna...*
» *suscipient autem regnum Sancti Dei Altissimi* .... Due
» grandi oggetti aveano colpito Daniele: le quattro be-
» stie, ed il giudizio dell'Antico de' giorni. L'angelo gli
» disse da principio in breve, che le quattro bestie di-
» notavano quattro imperi, e che il giudizio del Signore
» metterebbe i santi in possesso del regno. Questo è ciò
» che egli continua a spiegargli con maggiori particola-
» rità in ciò che segue:

» *Bellum faciebat adversus sanctos* .... Antioco per-
» seguitò i Maccabei; egli prevalse e fece scoppiar con-
» tro di essi tutta la sua rabbia, ma questa persecuzione
» non durò lungo tempo. Il gran Giudice tenne le sue
» sedute, e il persecutore vi fu condannato. Il Salvatore
» in *s*. Matteo (XXIV. 30. 31) descrive quasi nell'egual
» modo la vendetta che egli eserciterà contro i Giudei
» che lo hanno perseguitato e messo a morte. Egli dice
» che verrà in persona sopra le nubi, accompagnato da
» tutta la sua possanza per giudicarli e distruggerli.

» *Regnum quartum, quod majus erit omnibus regnis*....
» Sarebbe senza dubbio molto difficile il dimostrare che
» la monarchia dei successori di Alessandro sia stata più
» grande o più potente di ogni altra fra le monarchie
» precedenti. Il caldeo (che è il testo originale) dice
» semplicemente che *essa sarà diversa da tutti gli altri*
» *regni;* e così tradussero Teodozione e l'autore della
» Volgata al ℣. 7, dove il comentario di Calmet mostra
» quale sia stata la diversità di questa quarta monarchia
» da quelle che la avevano preceduta ....

» *Potentior erit prioribus* .... Noi non ci faremo già
» a dimostrare che Antioco Epifane fosse più potente di
» Seleuco Nicatore, fondatore del regno di Siria, e di
» Antioco il Grande, padre dello stesso Epifane, al
» quale i Romani levarono tanta estensione di paese.
» Ma egli fece comparire contro i Giudei il suo odio
» ed il suo potere più di ogni altro de' suoi predeces-
» sori. Il caldeo non dice già che egli fosse più potente,
» ma che *egli era diverso dai principi che lo avevano*
» *preceduto* ....

» *Putabit quod possit mutare tempora et leges* .... » Antioco Epifane tentò di cambiare le leggi, i costumi, » i sacrifizii, le feste de' Giudei. Vedi i Maccabei.

» *Tradentur in manus ejus usque ad tempus, et tem-* » *pora, et dimidium temporis* .... La maggior parte de- » gli interpreti confessa che questa espressione significa » tre anni e mezzo. Daniele mette d'ordinario *il tempo* » per *un anno*. Egli dice per esempio (1), che *sette tempi* » *passeranno sopra Nabuchodonosor*, cioè sette anni. San » Giovanni nell'Apocalisse adopera la stessa espressione » e nello stesso senso. Giuseppe, nella sua prefazione » intorno al libro 1.° della Guerra de' Giudei, dice espres- » samente (2) che passarono tre anni e mezzo, senza che » si offrissero sull'altare i consueti sacrifizii; tuttavia noi » crediamo di aver dimostrato nei libri de' Maccabei che » la profanazione non durò che tre anni precisi (3). Per » conciliare queste differenze, si può dire che dall'editto » di Antioco Epifane, che costringeva tutti i popoli a » seguire la religione dei Greci, fino alla purificazione » del tempio, vi sieno tre anni e mezzo; e dopo questo » editto non si ebbe più coraggio di continuare con li- » bertà i sacrifizii nella casa di Dio, ma essi non furono » assolutamente interrotti se non per tre anni.

» *Ut auferatur potentia, et conteratur, et dispereat* » *usque in finem* .... Il caldeo dice: *E gli si torrà la* » *sua potenza per rovinare e per distruggere, per sem-* » *pre;* cioè quella potenza di cui egli abusava per rovi- » nare e per distruggere. Oppure, *gli sarà tolta la sua* » *potenza, e sarà rumata per sempre*. Ciò fu eseguito » nella persona di Antioco e de' suoi successori.

» *Et magnitudo regni, quæ est subter omne cœlum,* » *detur populo Sanctorum Altissimi* .... Questa parte » della profezia non può letteralmente spiegarsi dell'im- » pero che Dio diede ai Maccabei ed ai principi che lor » succedettero, i quali governarono la repubblica de' Giu-

(1) *Dan.* IV. 22. 29. *Vide etiam* VIII. 14 *et* XII. 7. — (2) Ἀντίοχος ὁ κληθεὶς Ἐπιφανὴς ἑλὼν κατακράτος Ἱεροσόλυμα, καὶ κατασχὼν ἔτεσι καὶ μησὶν ἓξ, ὁ ὑπὸ τῶν Ἀσαμωναίου παίδων ἐκβάλλεται τῆς χώρας. (Si osservi che in questo testo, citato dallo stesso p. Calmet, Giuseppe non dice ciò che gli attribuisce il p. Calmet, ma dice solamente, che per tre anni e mezzo Antioco fu padrone della fortezza di Gerusalemme). — (3) 1. *Mach.* IV. 36. 52. 54.

» dei fino a Gesù Cristo. La loro potenza non fu nè ab-
» bastanza assoluta, nè abbastanza estesa per verificare
» sì grandi e sì magnifiche promesse. Non havvi che l'im-
» pero di Gesù Cristo e della sua Chiesa, in cui se ne
» rinvenga il vero e reale compimento ». Così si esprime
il p. Calmet.

Esposizione del sistema del p. Houbigant, tolto dalle sue note alla stessa profezia.

Il p. Houbigant adotta lo stesso sistema con alcune differenze, la principale delle quali consiste in questo, che egli cambia in alcuni passi il senso del testo. Riconosce nella prima bestia Nabuchodonosor, nella seconda Ciro, nella terza Alessandro; ed osserva che gli animali qui non rappresentano tanto gli imperi, quanto i loro fondatori: *Animalia notant, non tam regna, quam regnorum conditores.* Egli soggiunge: Perocchè nel ✠. 17 » fu detto a Daniele: *Quatuor regna sunt quatuor* (מלכין) » *reges* ». Così trovasi stampato nella sua Bibbia; ed è molto verisimile che in vece di *regna* debba leggersi *animalia;* tale essendo appunto il senso del testo.

Egli si ferma al *terzo animale,* che è un leopardo di quattro teste: « Questi è (dice egli) Alessandro il Grande, » a cui fu dato un impero, le cui quattro teste formano » quattro imperi che ne uscirono come altrettante teste » distinte, cioè i regni di Siria, d'Asia, d'Egitto e di » Macedonia: *Hic est Alexander magnus, cui* datum est » imperium, *cujus quatuor capita sunt quatuor imperia,* » *quæ ex eo, tamquam quatuor capita separata, erupe-* » *runt, nimirum regna Syriæ, Asiæ, Ægypti et Mace-* » *doniæ* ».

Egli passa alla quarta bestia, ed osserva che essa era *diversa dalle altre:* « Essa era *diversa* (dice egli) per- » chè i quattro regni che succedettero ad Alessandro il » Grande, non aggregarono ai loro imperi veruna na- » zione straniera, come aveano fatto i Caldei, i Per- » siani ed i Macedoni; e non esercitavano le loro ra- » pine che fra essi, come le bestie che si mordono e » si calpestano coi piedi le une colle altre: *Ideo diver-* » sum, *quia regna quatuor quæ Alexandro Magno suc-* » *cessere, gentes exteras non addebant imperiis suis, ut* » *fecerant Chaldæi, Persæ ac Macedones, sed tantum* » *prædas agebant, intra regna quatuor de more bestiarum,* » *quæ una alteram morsu affligunt, et pedibus calcant.*

» Questa bestia aveva *dieci corna;* e più avanti si dice » che queste dieci corna sono *dieci re*. Questi sono (dice » il p. Houbigant) *dieci re* che devono regnare fino al » *piccolo corno*, che rappresenta Antioco Epifane, fra » i quali vi sono quattro Seleuchi e tre Antiochi, a cui » se si aggiungono Laomedonte, Antigono e Demetrio, si » avrà il numero di dieci: *Cornua decem sunt* decem re» ges, *qui regnaturi sunt usque ad* cornu parvulum, *An» tiochum Epiphanem, ex quibus sunt Seleuci quatuor, » Antiochi tres, quibus si addis Laomedontem, Antigo» num et Demetrium, habes numerum decem.*

» Il *piccolo corno* è Antioco Epifane, che era stato » in ostaggio a Roma, e che dai più deboli principii si » era innalzato al supremo potere, dopo la morte di Se» leuco, suo fratello, discacciando Demetrio, figlio di » Seleuco, e costringendo Tolomeo Filometore ad ab» dicare il regno di Egitto: *Cornu parvulum, Antiochus » Epiphanes, qui fuerat Romæ obses, quique ex parvis » initiis creverat ad summum, mortuo Seleuco fratre, ex» cluso Demetrio, ejus filio, et Ptolomæo Philometore » coacto Ægypti regnum abdicare*. Questo corno aveva » *occhi*, perchè questo principe era di uno spirito pene» trantissimo. Questo corno parlava *con alterigia*, perchè » questo principe era pieno sì di orgoglio come di odio » contro i Giudei. *Id cornu* habet oculos, *quia perspi» cax*, et magna loquitur, *quia superbissimum, quomodo » et Judæis infensissimum.*

» I *libri* furono *aperti;* cioè l'atto di accusa, le de» posizioni de' testimonii; in breve, tutte le parti necessa» rie pel giudizio di un processo; perocchè la sentenza » fu pronunziata dall' alto del cielo contro Antioco, al » cospetto di tutto l' universo, quando egli spirò consunto » dai vermi, confessando il suo delitto, e quando il suo » corpo fu poscia gettato al fuoco: *Et* libri aperti sunt; » *nimirum accusatio, testimonia, omnia denique juris di» cendi instrumenta. Nam sententia lata est de cælo in » Antiochum, universo orbe spectante, cum vermibus con» sumtus expiravit, confitens culpam suam, corpusque » ejus igne crematum* ».

Al ỳ. 12 il p. Houbigant traduce: *abjecerunt impe» rium suum* (*cætera animalia*); ed ecco come egli lo

spiega: « Le altre bestie trascurarono il loro impero,
» e non estesero più oltre il loro dominio; ma alcune
» erano soggette ai Romani, altre li temevano, e non
» ardivano di fare il minimo susurro; e questo è ciò che
» accadde poco tempo dopo la morte di Antioco Epifane:
» *Abjecerunt imperium suum* (quatuor animalia), *quæ*
» *non jam late dominabantur, sed partim Romanis sub-*
» *jecta erant, partim eos metuebant, nec mutire aude-*
» *bant quæ res evenerunt proxime post mortuum Antio-*
» *chum Epiphanem* ».

Al ỷ. 13 comparve un tale, che era simile *al Figlio dell' uomo*; il p. Houbigant riconosce che il Messia nomina sovente così se stesso nell' Evangelo: *Messias, qui se ipsum sic sæpe nominat in Evangeliis.*

Al ỷ. 18, in cui la Volgata dice: *Suscipient autem regnum Sancti Dei altissimi, et obtinebunt regnum usque in seculum et seculum seculorum,* il p. Houbigant traduce: *Deinde sancti qui sunt in sublimibus, regnum accipient, quod regnum in secula et donec secula erunt, possidebunt.* Ecco ciò che egli dice su questo punto:
« La parola קדישין, *sancti,* significa gli angeli in Daniele;
» ed è così che al cap. IV, ỷ. 10, si dice che *un santo,*
» קדיש, ossia un angelo discese dal cielo: *Vocabulo* קדישין,
» *notantur angeli apud Danielem. Sic cap.* IV, ỷ. 10, de-
» scendit de cœlo קדיש, sanctus, *sive angelus* ». La parola העליונין, *sublimes,* non può intendersi d' altri, fuorchè degli angeli stessi; perchè i Giudei non vennero mai così chiamati. « *Jam* העליונין, sublimes, *de aliis quam*
» *de ipsis angelis intelligi vix potest. Neque enim Judæi*
» *unquam sic nominantur.* Al ỷ. 27 del cap. VII i Giu-
» dei sono chiamati *populus sanctorum sublimium;* ma
» non sono già essi che vengono indicati colla parola
» *sublimes: Versu 27 Judæi dicuntur* populus sanctorum
» sublimium, *non ipsi* sublimes. Inoltre non ci è per-
» messo il credere che i Giudei che vissero dopo An-
» tioco abbiano posseduto un impero che dovesse sussi-
» stere in perpetuo. *Nec vero etiam fas est credere Ju-*
» *dæos qui post Antiochum vixerunt, regnum obtinuisse,*
» *quod* in secula perpetua *esset duraturum.* L' autore
» della Volgata (continua il p. Houbigant) ben lo com-
» prese, allorchè tradusse, *Sancti Dei Altissimi,* aggiun-

» gendovi *Dei;* il che però non era permesso di fare,
» nè di tradurre al ỳ. 27, *populo sanctorum Altissimi;*
» giacchè anche in questo ỳ. 27 si legge עליונין in plu-
» rale, numero che non può convenire a Dio, il quale
» è unico. Bisogna dunque conservare *sublimes*, o *qui*
» *sunt in sublimibus*: *Hæc non latuere Vulgatum, cum*
» *converteret*, Sancti Dei Altissimi, *addens* Dei; *quod*
» *tamen fas non fuit, ut neque convertere* ỳ. 27, po-
» pulo sanctorum Altissimi, *cum eo etiam versu* 27 *le-*
» *gatur* עליונין, *numero plurali; qui numerus non potest*
» *accommodari ad Deum unum. Ergo retinendum* subli-
» mes, *sive* qui sunt in sublimibus. Perocchè siccome
» gli angeli combattono contro *i principati e le podestà*,
» contro *gli spiriti maligni sparsi nell' aria*, così Daniele
» predice che gli angeli saranno in appresso superiori ai
» demonii; sicchè essi governeranno il popolo giudeo in
» modo, che il loro potere diverrà palese a tutto l' uni-
» verso; il che accadde in tutte le guerre de' Maccabei,
» alla testa dei quali marciavano gli angeli, ed ai quali
» essi apparvero eziandio più d' una volta. Mercè di que-
» sto soccorso degli angeli avvenne che il potere del
» popolo giudeo diventò un potere durevole עד עלמא,
» *usque in seculum*, per modo che questo regno fu lungo
» tempo in onore presso le nazioni straniere. *Etenim quia*
» *pugnant angeli contra* principes et potestates, *contra*
» spiritualia nequitiæ in cœlestibus, *Daniel prædicit fu-*
» *turos esse deinde angelos dæmonibus superiores; ita*
» *ut populum judæum sic tegant, ut potestas eorum uni-*
» *verso orbi palam fiat. Quod quidem evenit per bella*
» *continua Machabæorum, quibus angeli præfuerant, nec*
» *semel apparuerunt. Quo angelorum præsidio factum*
» *est ut regnum populi judaici fieret regnum durabile*
» (עד עלמא), *utque id regnum diu esset in honore apud*
» *exteras gentes.*

» Ed al ỳ. 27, in cui si parla del regno de' Giudei,
» non si dice già che egli sussisterà *ad seculum et ad*
» *seculum seculorum*, espressione che dinota una perpe-
» tuità assoluta, e che non è limitata ad un tempo; ma si
» dice solamente che sarà *regnum seculi*, ossia un regno
» che durerà lungo tempo: al contrario, in questo ỳ. 18
» si predice che questa potenza degli angeli sarà *perpe-*

» *tua*, dovendo gli angeli rimaner superiori ai demonii,
» *finchè il principe del mondo fosse cacciato al di fuori:*
» *Non jam dicitur* ỳ. 27 *de regno Judæorum id fore*
» *ad seculum et ad seculum seculorum; quibus verbis*
» *perpetuitas absoluta, nec tempore finita demostratur;*
» *hoc tantum dicitur fore* מלכות עלם, regnum seculi, *sive*
» *diu permansurum; contra quam hoc versu* 18 *prænun-*
» *tiatur, potestatem angelorum fore perpetuam, quia ni-*
» *mirum angeli dæmonibus superiores futuri erant*, do-
» nec princeps mundi ejiceretur foras ».

Nel ỳ. 21, in cui la Volgata dice: *Ecce cornu illud*
» *faciebat bellum adversus sanctos, et prævalebat eis*,
il p. Houbigant traduce *et superabat eos*, e si ferma solo
per osservare che sebbene questo pronome sia di sole
tre lettere nel testo originale, cioè להן; bisogna però
leggerlo come se fosse scritto in quattro lettere להון, *eos*,
in mascolino, perchè relativo a *sanctis*. Quindi attenen-
doci alle precedenti osservazioni del p. Houbigant, An-
tioco faceva la guerra contro gli angeli, e prevaleva contro
di essi: *Et superabat eos*.

Nel ỳ. 22 la Volgata prosegue dicendo: *Donec venit*
Antiquus dierum, et judicium dedit sanctis Excelsi, et
tempus advenit, et regnum obtinuerunt sancti. Il p. Hou-
bigant a ciò non appone alcuna nota; ma in conseguenza
di quelle che precedono, egli traduce: *Donec veniret*
Antiquus dierum, et judicium daret sanctis qui sunt in
sublimibus, quoniam tempus venerat cum sancti regnum
possessuri essent. Quindi i santi qui sono ancora gli an-
geli, e il loro regno non dovette cominciare se non
dopo il giudizio pronunziato da essi contro Antioco.

Nel ỳ. 25 la Volgata dice di questo piccolo corno:
Et sermones contra Excelsum loquetur, et sanctos Altis-
simi conteret. Il p. Houbigant traduce: *Ille adversus*
Altissimum sermones eloquetur, et machinabitur dolum
contra sanctos qui sunt in sublimibus. Egli si ferma solo
ad osservare, che in questo passo si varia intorno al
significato ed alla lezione del testo originale. Il secondo
verbo vi si legge in quattro lettere יבלא, cioè IEBALLÆ,
che seguendo la versione di Aria, significa *abolebit*: il
p. Houbigant pretende che questo sia un error del copi-
sta, e che si debba leggere coll'interprete siriaco, יכלא,

cui suppone che significhi *machinabitur*, derivandolo da נכל, *machinari*. Osserva che l' arabo traduce in senso di *seducet;* che gli esemplari della versione greca variano, alcuni dicendo παλαιώσει, *faciet veterascere*, o *luctabitur*, od anche *supplantabit;* ed altri, πλανήσει, *ducet in errorem*, o come dice l' arabo, *seducet*. Ma egli preferisce nella sua versione, *machinabitur dolum contra sanctos qui sunt in sublimibus;* così Antioco vorrebbe usar delle frodi per ingannare gli angeli.

La Volgata soggiunge nello stesso versetto: *et putabit quod posset mutare tempora et leges*. Il p. Houbigant osserva, che la parola del testo originale זמנין significa propriamente *tempora statuta*, ossia i giorni festivi; e che *mutare* qui si prende per *abrogare*, come si scorge in un decreto dei re medi sopraccitato.

La Volgata continua dicendo, *Et tradentur in manu ejus*. Ciò comunemente vien riferito ai santi. Ma il p. Houbigant lo riferisce ai tempi ed alle leggi; *quæ quidem in manu ejus dimittentur*. La Volgata aggiunge, *usque ad tempus et tempora et dimidium temporis*: il p. Houbigant, per ciò spiegare, traduce: *ad tempus, ad duo tempora, et ad dimidium temporis*. E nella sua nota osserva, che *tempus* qui si prende per l' anno, non tanto pel senso proprio del vocabolo, quanto pel paragone preso dall' uso de' Caldei nel calcolo dei tempi, ossia delle stagioni dell' anno. *Notat quidem* tempus *annum hoc loco, sed non tam ex verbi proprietate, quam ex similitudine temporum chaldaicorum, sive anni ætatum.*

Finalmente nel ℣. 27 la Volgata dice: *Regnum autem et potestas et magnitudo regni, quæ est subter omne cœlum, detur populo sanctorum Altissimi, cujus regnum, regnum sempiternum est, et omnes reges servient ei, et obedient*. Il p. Houbigant non aggiugne nulla a ciò che egli disse di questo versetto; ma in conseguenza di ciò che ne ha già detto, traduce: *Tum dabitur populo sanctorum qui sunt in sublimibus; regnum et potestas et magnitudo regnorum quæ sub cœlis sunt; regnumque ejus, regnum erit perpetuum; omnes potestates eum colent, et ei obsequentur*. Questi pronomi *eum*, *ei*, si riferiscono allora necessariamente all' espressione *populo sanctorum qui sunt in sublimibus*, e si è veduto che per questa

espressione il p. Houbigant intende il popolo giudeo governato dagli angeli: queste parole predicevano adunque che tutte le potenze della terra sarebbero soggette al popolo giudeo e gli obbedirebbero. Quando mai ciò accadde? Questo meritava bene una nota, ma non ve ne ha. Contentiamoci di ciò che abbiamo, e ritorniamo intanto ai punti principali di questa interpretazione.

Esame del sistema del p. Houbigant. Opinione comune giustificata. Le quattro bestie rappresentano l'impero dei Caldei, l'impero dei Persiani, l'impero dei Greci e l'impero dei Romani: il quinto impero che gli succede è quello di Gesù Cristo e dei santi fino nella eternità.

Il p. Houbigant conviene che *la terza bestia* rappresenti Alessandro, e che *le quattro teste* di questa bestia dinotino la divisione de' suoi Stati *in quattro monarchie* che furono quelle de' suoi successori nella Siria, nell'Asia, nell' Egitto e nella Macedonia. Ecco adunque i successori di Alessandro mostrati con questo principe in un solo e medesimo simbolo, che è questa *bestia di quattro teste*. Posto ciò, è forse verisimile, è forse credibile che gli stessi successori di Alessandro ricomparissero una seconda volta nella bestia che succede a questa, ossia nella *quarta bestia?* Inoltre, Daniele non dice già che questa quarta bestia rappresenti quattro monarchie, che sarebbero le indicate dalle quattro teste della bestia precedente; ma egli dice espressamente che questa quarta bestia rappresenta un quarto impero; anche la versione del p. Houbigant lo dice del pari: *Quartum animal, quartum regnum in terra futurum est.* Qui dunque non si tratta delle quattro monarchie già indicate nelle quattro teste della terza bestia, e neppure di una sola fra esse; poichè sarebbe sempre vero che essa verrebbe indicata due volte; ma questo deve essere un impero così diverso dal terzo, come il terzo lo era dal secondo, ed il secondo dal primo. Il primo era quello dei Babilonesi, il secondo quello dei Persiani; tutti gli interpreti ne convengono; il terzo era quello dei Greci, sì nella persona di Alessandro, come in quella de' suoi successori rappresentati dalle quattro teste di questa terza bestia. Il quarto è quello dei Romani, che succede a quello dei Greci, soggiogando le provincie che erano state soggette ai Greci.

Le violenze che i successori di Alessandro esercitarono gli uni contro gli altri, non hanno niente di simile a quelle che i Romani commisero in *tutta la terra*, ossia nelle tre parti del nostro emisfero, il solo che fosse allora conosciuto: allorchè adunque il profeta predice che

questa bestia devasterà tutta la terra: *Omnem terram disperdet, calcabit et comminuet,* secondo la versione stessa del p. Houbigant, non è verisimile che ciò riducasi alle guerre intestine dei successori di Alessandro; mentre non può riferirsi che alle grandi spedizioni dei Romani.

Le *dieci corna* di questa bestia rappresentano *dieci re;* ma la monarchia dei Seleucidi non ne presenta che sette prima di Antioco; e per rinvenirne dieci, è d'uopo rammentare tre principi che sono stranieri a questa monarchia. Se si aggiungano questi, dice il p. Houbigant, *si addis,* ne avremo dieci: ma se non gli ammettessimo, non ne avremmo dunque che sette; e nondimeno il profeta vuole che noi ne troviamo dieci: *decem reges sunt, qui ex eo regno existent,* secondo la stessa versione del p. Houbigant.

Il piccolo corno che compare dopo quegli altri dieci, deve farne cadere tre; esso deve abbattere tre re: *subjiciet tres reges;* il p. Houbigant, che così traduce, non ne fa motto nelle sue note; e se gli fosse stato facile il verificar ciò nella persona di Antioco, verisimilmente egli non avrebbe trascurato questo vantaggio.

Questo corno aveva occhi d'uomo: *In eo cornu extabant oculi, quasi oculi hominis,* secondo la versione stessa del p. Houbigant; il quale, per ispiegar ciò, ci dice che Antioco aveva una mente assai penetrante: *quia perspicax;* l'aveva egli forse più penetrante di Alessandro, di Ciro, o di Nabuchodonosor? È egli poi certo che un carattere così singolare in questo corno si riduca ad un carattere sì comune fra gli uomini?

Questo corno *parlava insolentemente,* per dinotare che il principe da lui rappresentato *parlerà contro l'Altissimo;* ma non basta che ciò possa dinotare l'orgoglio e l'empietà di Antioco; bisognerebbe che tutti gli altri caratteri potessero riunirsi con questo nella persona di siffatto principe.

I *troni sono innalzati;* l'Antico dei giorni siede circondato da tutto lo splendore della sua maestà; *un fiume di fuoco* si versa innanzi a lui; tutta la moltitudine dei celesti spiriti lo circonda; *i libri sono aperti;* ma è poi vero che tutto questo formidabile apparato si riduca al giudizio del solo Antioco? Sotto un eguale apparato san Giovanni ne addita il giudizio dell'universo.

Nel ℣. 12 il p. Houbigant eredette di poter tradurre *abjecerunt imperium suum* (*cætera animalia*); e secondo il suo sentimento, ciò significa che tutte le altre potenze rimasero sbigottite e sconcertate; ma in qual modo? Forse per la punizione divina esercitata su Antioco? No; ciò accadde per la potenza dei Romani, i quali tenevano soggette le une, e facevano tremar le altre: ma come mai soppraggiungerebbe qui la potenza dei Romani, se il profeta non fece parola del loro impero? Inoltre la versione greca qui è conforme alla Volgata, che ci mostra tutte le potenze estinte con quella dell' empio che qui è rappresentato: *Vidi quoniam interfecta esset bestia, et periisset corpus ejus, et traditum esset ad comburendum igni; aliarum quoque bestiarum ablata esset potestas;* il testo originale potrebbe significare alla lettera, *abstulerunt potestatem earum;* ma il senso è il medesimo, e si vedrà che non avvi nulla da cangiare in esso.

Nel ℣. 13 il p. Houbigant riconosce nella persona *del Figlio dell' uomo* Gesù Cristo; ma come mai Gesù Cristo interverrebbe in questa profezia, se tutto ciò che precede, e tutto ciò che segue non ha con lui veruna relazione? Dachè egli qui comparisce, bisogna che in questa profezia siavi un senso che si riferisca a questo divin Salvatore, il quale dopo esser venuto sulla terra *per salvare gli uomini*, verrà dal cielo *per giudicarli*.

Nel ℣. 18, e in tutto il rimanente del capo, il p. Houbigant vede benissimo che tutto ciò che si è detto dei *santi* non può applicarsi al popolo giudeo, od almeno non conviene a questo popolo se non molto imperfettamente. Egli adunque suppone, che *i santi* di cui qui parla il profeta: sieno *gli angeli;* e ciò egli pretende di provare col testo del cap. IV, ove si disse che *un santo* discese dal cielo, e questo *santo* era un angelo. Ma dall' essere un angelo questo *santo* del capo IV, non ne segue già che *i santi* del cap. VII sieno angeli. Egli vuole che la parola עליונין, cui traduce per *sublimes*, non possa intendersi fuorchè degli angeli. Pare che egli supponga che l' espressione del ℣. 18, קדישי עליונין, significhi *sancti sublimes;* e per provare che questa denominazione non può convenire ai Giudei, vi contrappone quella del ℣. 27, cui traduce, *populus sanctorum subli-*

mium; egli suppone che questo *popolo* sia diverso da questi *santi sublimi,* e ne conchiude che *i santi sublimi* del ỳ. 18 non sono questo popolo; e perchè è abbastanza evidente che questi *santi sublimi* non sono i Giudei, ne conchiude che questi sono gli angeli; come se non vi fosse alcun dimezzo fra i Giudei del tempo di Antioco, e gli angeli. Ma egli non dice già che questa parola עליונין, è il plurale della parola עליון, che significa propriamente *Altissimus* o *Excelsus,* l'Altissimo. Non dice che questa espressione del ỳ. 18 ripetuta nei ỳỳ. 22 e 27, קדישי עליונין, non significa già *sancti sublimes,* ma *sancti sublimium, sancti Altissimorum, sancti Excelsorum.* Egli pretende che per essere questa parola עליונין, un plurale, non possa convenire a Dio che è uno, e che quindi errò la nostra Volgata nel sostituirvi il singolare, *sanctorum Altissimi, sancti Excelsi, sancti Dei Altissimi;* e soggiugne che dessa errò specialmente nell'aggiungervi la parola *Dei,* che non è nel testo: *Fas non fuit;* ma non dice che la parola אלהים, è parimente un plurale, e nondimeno si prende pel singolare, *Deus;* e che egli stesso la traduce sempre così; non dice che anche la parola אדני, è pur reputata per un plurale; che nondimeno si applica sovente a Dio, e si traduce allora pel singolare *Dominus;* non dice che gli Ebrei hanno per costume di mettere così nel plurale per enfasi e per onore, i nomi che si devono prendere nel singolare; non dice che Teodozione, giudeo, il quale dovea certamente intendere il linguaggio de' suoi padri, e dal quale ei deriva la versione greca ricevuta nelle nostre bibbie pel libro di Daniele, prese egli pure questo plurale עליונין, per un singolare, cui tradusse per ὑψίστου, *Altissimi;* che quindi s. Girolamo non fece in questo se non ciò che aveva già fatto prima di lui Teodozione, e ciò che era loro lecitissimo di fare, perchè l'indole della lingua qui presentava loro naturalmente questo senso, nè il testo poteva ammetterne un altro. Lo permetteva il genio della lingua, e lo richiedeva il testo; poichè la parola עליונין è il plurale della parola עליון, *Altissimus,* la quale considerata come sostantivo, non viene attribuita che a Dio, il quale è *il solo Altissimo;* donde ne segue, che nel testo di Daniele, il plurale עליונין, essendo adoperato come

sostantivo, non può esser preso che come un plurale enfatico, che dinota egualmente Iddio. Se ci si obbietta che almeno Teodozione non aggiunse la parola *Dei*, noi risponderemo che questa parola non era necessaria nel greco, ἄγιοι ὑψίστου, in cui si scorge chiaramente che la parola ἄγιοι è un nominativo plurale, *sancti*, e che la parola ὑψίστου è un genitivo singolare, *Altissimi*; mentre invece nel latino l'espressione *sancti Altissimi* è equivoca, potendosi credere che questi sieno due nominativi plurali; fu quindi necessario, per toglier l'equivoco, aggiugnere la parola *Dei*, che essendo chiaramente un genitivo singolare, dimostra che la parola seguente deve esser presa nel medesimo senso: *sancti Dei Altissimi*; e questa parola non aggiugne nulla al senso del testo, e non fa che svilupparlo, essendo abbastanza evidente che nel greco e nel latino questo singolare sostituito al plurale del testo originale, non deve intendersi che di Dio, a cui solo eziandio conviene l'espressione del testo originale: altrimenti bisognerebbe intendere per questa espressione, come suppone il p. Houbigant, *sancti qui sunt in sublimibus*, riferendola agli angeli, che sono i santi che abitano i luoghi altissimi; ma si sono vedute le conseguenze singolarissime che ne risulterebbero secondo il sistema del p. Houbigant, il quale applica tutto questo al tempo di Antioco. Nel ỳ. 18, i santi non ricevono il potere di regnare se non dopo i quattro imperi: quindi gli angeli non sarebbero entrati nel loro regno se non dopo la fondazione di questi quattro imperi. Nel ỳ. 21, il piccolo corno muove guerra ai santi, e prevale contro di essi: *prævalebat eis*, secondo la Volgata; e *superabat eos*, secondo il p. Houbigant; quindi Antioco sarebbe prevalso contro gli angeli. Nel ỳ. 22, i santi non entrano nel loro regno, se non dopo avere esercitato il loro giudizio contro il nemico di Dio; quindi gli angeli non sarebbero entrati nel loro regno se non dopo avere esercitato il loro giudizio contro Antioco. Nel ỳ. 25, il piccolo corno rompe i santi, secondo l'espressione della Volgata, *conteret*, od almeno fa uso di frodi per ingannarli, *machinatur dolum*, secondo la versione del p. Houbigant: quindi Antioco avrebbe rotti gli angeli, od almeno avrebbe fatto uso di frodi per ingan-

narli. Finalmente nel ṽ. 27, secondo l'interpretazione del p. Houbigant, *il popolo dei santi sublimi* sarebbe il popolo giudeo soggetto agli angeli; l'impero di tutto ciò che havvi sotto il cielo avrebbe dovuto esser dato a questo popolo; il regno qui predetto sarebbe quello de' Giudei, il quale ciononostante non sarebbe già eterno, ma di una lunga durata, *diu permansurum;* e tutte le potenze della terra dovrebbero essere soggette a questo popolo, il quale, nondimeno, dopo Antioco, non dominò sopra alcun popolo; e dopo Gesù Cristo, si meritò col suo delitto di perdere gli ultimi avanzi del suo potere, e di andar ramingo per tutta la terra. Noi dimandiamo al lettore giusto ed imparziale, se sia possibile il sostenere questa interpretazione. In ogni luogo delle divine Scritture si vedono gli angeli considerati *come i servi ed i ministri del Signore,* ma non si vede mai che Dio prometta loro il potere di regnare. Si vedono *circondare il trono* del supremo Giudice, e *radunare* tutti *gli uomini* innanzi al suo tribunale per esservi giudicati; ma non si vede mai che Dio loro prometta il potere di giudicare. *Il regno eterno* predetto e promesso nelle divine Scritture non è altro che quello di Gesù Cristo e dei suoi santi. *I santi dell'Altissimo,* di cui qui si parla, non sono dunque nè i soli Giudei, nè gli angeli stessi; ma sono i santi presi fra gli uomini, raccolti da tutte le nazioni, esposti quaggiù alle violenze dei cattivi: sembrano essi pure soccombere morendo sotto la spada dei loro persecutori, ma ascendono al cielo per ivi vivere e regnare con Gesù Cristo, per giudicare con lui, alla fine dei secoli, il mondo riprovato, e il demonio co' suoi angeli, e per entrar poscia al possesso del *regno eterno,* che Dio loro *preparò fin dal principio del mondo.* Ecco fin dove dobbiamo spingere i nostri sguardi, se vogliamo intendere la profezia di Daniele nella spiegazione della visione dei quattro animali.

Si continua ad esaminare il sistema del p. Houbigant, ed a giustificare l'opinione comune. Il quinto impero

Forse si obbietterà che nel ṽ. 25 Daniele ha ben saputo distinguere il numero singolare nella parola עליא, *Altissimus* o *Excelsus,* dal numero plurale della parola עליונין, *Altissimi* o *Excelsi,* o *sublimes,* come l'esprime il p. Houbigant, il quale così traduce questo versetto: *Ille adversus Altissimum sermones eloquetur, et machi-*

non è quello degli angeli, nè de' Giudei, ma è quello di Gesù Cristo e dei santi; e questo regno non è limitato ad un tempo, ma eterno.

nabitur dolum contra sanctos qui sunt in sublimibus. Noi osiamo presumere che l'accorto lettore avrà già scoperta in questa stessa versione la risposta alla obbiezione che si pretendeva di tirarne. Perocchè supponendo altresì che la parola עליונין potesse qui significare *sublimes,* il senso non sarebbe già *contra sanctos sublimes,* poichè la costruzione dell'ebreo non lo soffre; ma tutt'al più sarebbe, *contra sanctos sublimium.* Se ciò s'intende degli angeli che abitano i luoghi altissimi, noi dimandiamo ancora una volta, se dir si possa che Antioco abbia usate frodi per ingannare gli angeli. Se si vuol ritornare all'espressione della Volgata, *conteret,* noi dimanderemo se Antioco abbia rotto gli angeli. Si vede ch'egli usò frodi per ingannare i Giudei, o piuttosto egli usò molto più di violenza che di frode, ne ruppe un gran numero colla persecuzione che esercitò su di essi; e ciò è pur quello che farà certamente l'Anticristo alla fine dei tempi; egli romperà colla più violenta persecuzione i santi dell'Altissimo, *sanctos Altissimi conteret,* come esprime benissimo la nostra Volgata. Qui dunque non trattasi per niun modo degli angeli che abitano negli alti luoghi, ma dei *santi dell'Altissimo,* cioè de' Giudei del tempo di Antioco, in un primo senso; e del popolo fedele, del popolo cristiano, in un secondo senso, che non avrà l'intero suo compimento se non alla fine del tempo. Ma poichè il profeta ben seppe dire in questo versetto al numero singolare עלאה, *Excelsum,* è egli credibile ch'ei dica poi nello stesso senso al numero plurale קדישי עליונין, *sanctos Altissimorum,* per *sanctos Altissimi?* Credibilissimo; essendo stile degli Ebrei, come anche di tutte le nazioni, di non ripetere comunemente due volte di seguito la stessa parola, ma di variarne l'espressione. Si potrebbe anche osservare, che sebbene nello stile degli Ebrei il plurale si prenda pel singolare per enfasi e per onore, come in nostra lingua il pronome plurale *voi* pel pronome singolare *tu;* nondimeno alcuni interpreti pensarono che questo ebraismo applicato al nome di Dio potesse racchiudere qualche mistero, e che questo plurale potesse essere relativo alla distinzione delle tre Persone nell'unità dell'essenza divina. Ma non insisteremo su ciò, facendo noi professione di credere, che quan-

tunque ciascuna delle tre Persone divine sia onnipotente e infinitamente sublime, nondimeno non sono già tre Onnipotenti, nè tre Altissimi, ma un solo Onnipotente ed un solo Altissimo: *Non tres Omnipotentes, sed unus Omnipotens*, perchè non sono tre Dei, ma un solo Dio: *non tres Dii, sed unus est Deus*. Noi abbandoniamo dunque interamente questa osservazione sul plurale *Altissimi*, e diciamo che indipendentemente da questa interpretazione rimane sempre fermo, che il testo di questo versetto non può in verun modo intendersi degli angeli che abitano i luoghi alti, ma unicamente dei santi dell' Altissimo, *sanctos Altissimi*, come l' esprimono benissimo Teodozione nella sua versione greca, e s. Girolamo nella nostra Volgata.

Nel ℣. 18, in cui la Volgata dice: *Suscipient regnum sancti Dei Altissimi, et obtinebunt regnum usque in seculum, et seculum seculorum*, si conviene abbastanza generalmente che queste espressioni dinotino un regno eterno; ma il p. Houbigant ha stabilito per principio nel suo Discorso preliminare intorno ai profeti, che nessuna profezia si estende fino all' eternità; ed infatto nella sua versione egli cambia questa espressione, dicendo: *quod regnum in secula, et donec secula erunt, possidebunt*. È facile l' accorgersi che questa versione mette qui un pleonasmo ed una ripetizione che non trovansi nel testo; essendo abbastanza chiaro che queste due espressioni, *in secula*, e *donec secula erunt*, non esprimono che una sola e medesima idea la quale racchiude questo regno nella sola durata dei secoli: ma il testo riunisce qui due idee diverse, l' una delle quali determina il senso dell' altra; perocchè il testo non dice già *in secula* in plurale, ma *in seculum* in singolare; espressione che in alcune frasi si limita infatto al tempo presente, e che vi si trova determinata allorchè essa è posta qui in opposizione con quella che dinota l' eternità; giacchè ciò che il testo aggiunge a queste due parole, non significa già *et donec secula erunt*, ma *et in seculum seculorum*; espressione che nei Libri santi non s' intende che dell' eternità, che è *il secolo dei secoli* per eccellenza, il secolo il più perfetto, il secolo che non avrà mai fine. Il p. Houbigant confessa egli medesimo nella sua nota,

che tali sono letteralmente le espressioni del testo, allorchè le traduce con queste parole, *ad seculum et ad seculum seculorum;* confessa egli medesimo che queste parole dinotano una perpetuità assoluta, che non è limitata nel tempo: *quibus verbis perpetuitas absoluta, nec tempore finita demonstratur.* Perchè dunque non conservò egli questa idea nella sua versione? Perocchè una perpetuità che non è limitata nel tempo, è certamente una perpetuità che si estende fin nell' eternità. Ma ciò che è forse molto singolare, è che dopo aver riconosciuto in questa espressione una perpetuità senza limiti, sembra che tosto la ristringa di nuovo, dicendo che il potere degli angeli, cui egli crede essere l' oggetto di questa profezia, sarà perpetuo, perchè essi saranno superiori ai demonii, finchè il principe del mondo sia cacciato al di fuori: *Hoc versu 18 prænuntiatur potestatem angelorum fore perpetuam, quia nimirum angeli dæmonibus superiores futuri erant, donec* princeps mundi ejiceretur foras. Che cosa significa ciò? perocchè confessa egli stesso di far qui allusione a quel detto di Gesù Cristo nell' Evangelo: *Nunc judicium est mundi: nunc princeps hujus mundi ejicietur foras* (1). Ma quando Gesù Cristo così parlava, dinotava assai chiaramente ciò che era tosto per accadere; *nunc;* ed è ciò che egli si pose ad eseguire appena fu entrato nella gloria del suo regno, quando colla predicazione degli apostoli egli scacciò il demonio dal suo impero, strappandogli le anime che teneva sotto il suo dominio, ed abbattendo a poco a poco, coi progressi della fede dei popoli, il regno dell' idolatria. Potrebbe darsi adunque che questa assoluta perpetuità del potere degli angeli fosse nondimeno limitata al tempo in cui Gesù Cristo entrò egli stesso nel suo regno? Ma il p. Houbigant è costretto a confessare non esser questa l' idea che ne presenta il testo, confessando egli che il testo ci offre l' idea di una perpetuità che non è limitata nel tempo: *perpetuitas absoluta nec tempore finita.* D' altronde si è veduto che qui non si tratta degli angeli, ma dei santi, giacchè a questi è promesso il regno eterno.

(1) *Joan.* XII. 31.

Nel ℣. 25, in cui Daniele, parlando del piccolo corno, dice: *Sanctos Altissimi conteret*, secondo l'espressione della Volgata, il p. Houbigant asserisce che havvi qui un error del copista, e che debbasi correggerlo, sostituendovi una parola che potrebbe, secondo lui, significare *machinabitur*, o come egli l'esprime nella sua versione, *machinabitur dolum*. Ma niente qui obbliga a supporre un errore dell'amanuense per cambiare l'espressione del testo. Aria Montano può bene aver errato nel tradurre l'espressione del testo coll' *abolebit;* ma s. Girolamo la tradusse benissimo nella nostra Volgata per *conteret*. Questo è il senso del verbo caldeo בלא, qui usato, come pure del verbo ebreo בלה, e questo senso qui conviene perfettamente, sia che lo si intenda di Antioco, sia che lo s'intenda dell'Anticristo. Antioco usò ben più di violenza che d'artifizio, e la persecuzione dell'Anticristo sarà la più feroce che la Chiesa abbia mai sofferto: *Sanctos Altissimi conteret;* qui non v'ha da cangiare la minima parola, nè la minima lettera.

Nel ℣. 27, in cui la Volgata dice: *Regnum autem et potestas et magnitudo regni quæ est subter omne cœlum, detur populo sanctorum Altissimi*, il p. Houbigant traducendo, *populo sanctorum qui sunt in sublimibus*, e supponendo che questi santi siano gli angeli, ne conchiude che il popolo di cui parla Daniele sia distinto da questi santi, che sia il popolo governato dai santi, il popolo giudeo governato dagli angeli. Ma noi abbiamo già dimostrato che qui non si tratta già degli angeli, ma bensì dei santi presi fra gli uomini, ed allora questo popolo non è più diverso da questi santi; *il popolo dei santi dell'Altissimo* non è altro che i santi stessi dell'Altissimo. Ad essi è promesso questo supremo potere, ed essi lo esercitano fin d'ora con Gesù Cristo nel cielo; i santi dell'Altissimo regnano con Gesù Cristo in cielo, dacchè egli ne aprì loro l'ingresso colla sua gloriosa ascensione; e il sacro libro dell'Apocalisse ce ne somministra molte prove. Fin dal principio del libro, s. Giovanni saluta le sette chiese dell'Asia, dicendo ad esse: *Grazia e pace a voi . . . . da Gesù Cristo che ci ha fatti regno e sacerdoti a Dio suo padre* (1). In appresso

(1) *Apoc.* I. 4 *et seqq.*

Gesù Cristo dice: *A chi sarà vincitore . . . . io darò il dominio sulle nazioni; egli le governerà con verga di ferro, ed esse saranno stritolate come vasi di creta, secondo che ricevetti io stesso questo potere dal mio Padre* (1). Più avanti egli soggiunge: *Chiunque avrà vinto, sarà da me fatto seder meco sul mio trono, come io stesso fui vincitore, e sedei con mio Padre nel suo trono* (2). Indi i ventiquattro vecchi in nome di tutti i santi esclamano: *Degno sei tu, o Signore, di ricevere il libro, e di aprirne i sigilli, dappoichè sei stato ucciso, e ci hai ricomperati a Dio col tuo sangue, traendoci da tutte le tribù, da tutte le lingue, da tutti i popoli e da tutte le nazioni. E ci hai fatti re e sacerdoti per gloria del nostro Dio, e regneremo sulla terra* (3). Verso la fine del libro, s. Giovanni, dopo aver parlato del dragone incatenato e precipitato nell' abisso, onde rimanervi rinchiuso per mille anni, soggiunge: *Io vidi le anime di quelli che furono decollati a causa della testimonianza renduta a Gesù, e a causa della parola di Dio . . . , ed essi entrarono nella vita, e regnarono con Cristo per mille anni . . . . Ella è questa la prima risurrezione. Beato e santo chi ha parte nella prima risurrezione, perchè la seconda morte non avrà alcun potere sopra di loro; ma essi saranno sacerdoti di Dio e di Gesù Cristo, e regneranno con lui per mille anni* (4). In fine, descrivendo l' eterna felicità dei santi, s. Giovanni dice: *Allora non vi sarà più maledizione, ma sorgerà il trono di Dio e dell' agnello, ed i suoi servi lo serviranno . . . Non saravvi più notte; nè avranno più bisogno di lume di lucerna; nè della luce del sole, perchè il Signore Iddio li illuminerà, e regneranno pei secoli de' secoli* — ET REGNABUNT IN SECULA SECULORUM (5). Questo è il regno dei santi predetto da Daniele.

Al medesimo versetto, la Volgata dice adunque: *Regnum autem . . . . detur populo sanctorum Altissimi, cujus regnum, regnum sempiternum est, et omnes reges servient ei et obedient.* Teodozione traduce più letteralmente, dicendo: *Et regnum ejus regnum sempiternum, et omnes principatus ei servient et obedient.* Qui le opinioni sono

(1) *Apoc.* II. 26 *et seqq.* — (2) *Id.* III. 21. — (3) *Id.* V. 9 *et* 10. — (4) *Id.* XX. 4 *et seqq.* — (5) *Id.* XXII. 3 *et* 5.

discordi: alcuni riferiscono questi pronomi *ejus, ei*, all'Altissimo, che fu immediatamente nominato; quindi è che s. Girolamo convertì questo pronome personale in pronome relativo, *cujus regnum, regnum sempiternum est;* altri riferiscono questi pronomi al popolo stesso dei santi, il regno de' quali fu appena indicato: questo è il senso cui preferisce il p. Houbigant; nè egli ve ne potea scorgere un altro, prendendo esso letteralmente la parola עליונין, *Altissimorum*, per un plurale propriamente detto. Perocchè allora i pronomi essendo in singolare, non possono più riferirsi che al solo nome singolare *populo*. Egli adunque traduce: *Tum dabitur populo sanctorum, qui sunt in sublimibus, regnum, et potestas, et magnitudo regnorum quæ sub cœlis sunt; regnumque ejus, regnum erit perpetuum; omnes potestates eum colent, et ei obsequentur*. Egli suppone che questo popolo di santi che abita nei luoghi sublimi, sia il popolo giudeo governato dagli angeli; suppone quindi che il Signore prometta qui ai Giudei un regno, cui egli non ardisce di dire eterno, ma perpetuo, e che si estenderà per tutta l'ampiezza dei cieli, e su tutte le podestà della terra. Si potrebbe credere che il p. Houbigant abbia messo qui *perpetuum* nel senso stesso del *sempiternum* della Volgata. Ma egli si fa sollecito di spiegarsi su questo punto nella sua nota intorno al ✝. 18, ove supponendo che questa parola del ✝. 27 si riferisca al popolo giudeo governato dagli angeli, dal regno di Antioco fino a Gesù Cristo, pretende che il testo non dinoti qui, come nel ✝. 18, una perpetuità assoluta, che non sia limitata nel tempo; ma che l'espressione del testo, *regnum seculi* significhi solamente *regnum diu permansurum;* e si vede altresì a che sia limitata questa lunga durata, che apparentemente finisce per lo meno colla repubblica de' Giudei sotto Vespasiano e Tito, che distrussero Gerusalemme ed il tempio. Per ciò che risguarda l'estensione del regno di questo popolo, sotto tutta l'ampiezza de' cieli, e sopra tutte le podestà della terra, questo è appunto ciò di cui nella storia non si scopre il minimo vestigio, dal regno di Antioco fino al tempo di Gesù Cristo, e di cui infatto il p. Houbigant non fa il minimo cenno: rimane dunque concesso e provato che non è possibile

l' applicare al popolo giudeo questa parte della profezia. Ma noi abbiam dimostrato che i santi, di cui qui parla il profeta, non possono essere gli angeli; che il testo originale non significa già i santi dei cieli altissimi, ma i santi dell' Altissimo, i santi di Dio, che solo è detto l' Altissimo; e che il popolo dei santi dell' Altissimo non è altro che i santi medesimi dell' Altissimo. Il regno di questo popolo sarà senza dubbio eterno; questo è ciò che dice il ỳ. 18, e che venne ripetuto da s. Giovanni: ma si potrebbe forse dire che tutte le podestà saranno soggette al popolo dei santi, e che gli obbediranno? Quali sarebbero queste podestà distinte dal popolo dei santi, ed al popolo dei santi soggette? Noi d' altronde abbiam fatto osservare, che il plurale עליונין, *Altissimorum,* qui non può prendersi che per un ebraismo, nel senso del singolare *Altissimi*; ed appunto dell' Altissimo è egualmente vero il dire e che il suo regno è un regno eterno, e che tutte le podestà gli saranno soggette e gli obbediranno. Il regno dei santi non oscurerà il regno del Signore, ma i santi regneranno con Dio, e Dio regnerà co' suoi santi. Questo è il senso della Volgata, e pare che questo sia pure il senso più naturale del testo: *Regnum autem et potestas et magnitudo regni quæ est subter omne cœlum, detur populo sanctorum Altissimi, cujus regnum, regnum sempiternum est, et omnes reges* (o secondo il testo originale *potestas*) *servient ei et obedient.*

L' espressione *regnum seculi* adoperata nel ỳ. 27, è parallela a quella del ỳ. 14, ove Daniele, parlando del *Figliuol dell' uomo,* ossia dello stesso Gesù Cristo, dice secondo la nostra Volgata: *Potestas ejus potestas æterna* (secondo il testo originale, *potestas seculi*) *quæ non auferetur.* Qui il p. Houbigant traduce: *Ut potestas ejus durabilis esset, nec finem habitura.* Poichè per sua propria confessione il testo significa che essa non avrà mai fine, essa sarà dunque talmente durevole, che sarà anche eterna; e l' espressione del testo originale, *potestas seculi,* non significa dunque solamente *potestas durabilis,* ma bensì *potestas æterna,* come l' esprime la nostra Volgata. Il *regnum seculi* del ỳ. 27 non significa dunque semplicemente *regnum diu permansurum,* ma *regnum*

perpetuum, come lo tradusse il p. Houbigant medesimo, o *regnum sempiternum*, come meglio ancora l'esprime la nostra Volgata; e certamente il regno dell'Altissimo sarà un regno eterno. È questo regno eterno di Dio, che noi desideriamo, e che domandiamo, quando diciamo nella preghiera che ci insegnò Gesù Cristo: *Adveniat regnum tuum*. È di questo regno, che nell'Apocalisse, al suono della settima ed ultima tromba, si disse: I regni di questo mondo diventarono il regno del nostro Signore e del suo Cristo, ed egli regnerà nei secoli de' secoli: *Factum est regnum hujus mundi, Domini nostri et Christi ejus, et regnabit in secula seculorum*. È di questo regno eterno di Dio e del suo Cristo, che parlano i ventiquattro vecchi, dicendo: Noi vi rendiamo grazie, o Signore Iddio onnipossente, che foste, che siete e che sarete, perchè prendeste l'esercizio del vostro supremo potere, ed entraste nel vostro regno: *quia accepisti virtutem magnam, et regnasti*; le nazioni si sono irritate, ed è giunto il tempo della vostra collera, il tempo di giudicare i morti, *tempus mortuorum judicari*, di rendere la ricompensa ai profeti vostri servi, ed ai santi, ed a quelli che temono il vostro nome, ai grandi ed ai piccoli, e di esterminare coloro che hanno corrotta la terra. È adunque nel gran giorno dell'ultimo giudizio, che Dio, Gesù Cristo e i suoi santi entreranno nell'intero e perfetto esercizio del loro regno, che sarà eterno. I santi regneranno con Gesù Cristo; Gesù Cristo regnerà con Dio suo Padre, e Dio regnerà con Gesù Cristo e co' suoi santi per tutta l'eternità, senza che mai nessuna potenza insorga contro di lui, perchè ogni potere nemico sarà distrutto, ed ogni potere legittimo gli sarà soggetto e gli obbedirà: *Regnum autem et potestas, et magnitudo regni, quæ est subter omne cœlum, detur populo sanctorum Altissimi, cujus regnum, regnum sempiternum est, et omnes reges* (o *potestates*) *servient ei et obedient*.

Ecco fin dove si estende la profezia di Daniele nella spiegazione della visione dei quattro animali; essa non si limita adunque nè al tempo di Antioco, nè alla prima venuta di Gesù Cristo, ma si estende sino alla fine dei secoli, sino alla seconda venuta di Gesù Cristo, quando

verrà a giudicare gli uomini, ad esterminare i cattivi, ed a mettere i santi in possesso del regno che Dio suo Padre ha loro preparato fin dal principio del mondo. Terminiamo di esporne le prove, esaminando l' interpretazione proposta dal p. Calmet.

Esame del sistema del p. Calmet. Opinione comune giustificata. Le quattro bestie sono l'impero de' Caldei, l' impero dei Persiani, l' impero dei Greci, e l'impero dei Romani. La quarta bestia non può rappresentare la monarchia dei successori di Alessandro.

Qui si potrebbero fare molte difficoltà intorno a questa interpretazione, ed all' ipotesi che ne è il fondamento; ma noi ci limitiamo ad una sola riflessione, la quale ci sembra che possa bastare per far sentire la falsità di questa ipotesi e di questa interpretazione. Il p. Calmet suppone che la quarta bestia debba essere uccisa e gettata al fuoco prima della venuta di Gesù Cristo, che è il Figliuol dell' uomo indicato dal profeta; e da ciò conchiude, che questa bestia non possa rappresentare l' impero romano. Egli suppone che il piccolo corno che si alza in fronte a questa bestia sia Antioco Epifane; e da ciò conchiude che questa bestia rappresenti la monarchia dei successori di Alessandro. Intorno a ciò noi potremmo da principio domandare quale sia questa venuta del Figliuol dell' uomo, di cui parla il profeta: *Ecce cum nubibus cœli quasi Filius hominis veniebat* (1). Anche il p. Calmet pretende che il modo con cui il profeta qui lo dipinge, non convenga al senso letterale, se non alla seconda venuta di lui, giusta il detto di Gesù Cristo riferito da s. Matteo: *Videbitis Filium hominis venientem in nubibus cœli* (2). Ma non insistiamo su ciò, perchè se ben si considerino le espressioni del profeta, è facile il comprendere, che egli in fatto non parla dell' ultima venuta di Gesù Cristo, ma piuttosto della sua ascensione. *Io vidi*, dice egli, *come il Figliuol dell' uomo, che veniva colle nubi del cielo; egli si avanzò fino all' Antico de' giorni, e venne a lui presentato:* ECCE CUM NUBIBUS COELI QUASI FILIUS HOMINIS VENIEBAT, ET USQUE AD ANTIQUUM DIERUM PERVENIT; ET IN CONSPECTU EJUS OBTULERUNT EUM. È evidente che Gesù Cristo qui non discende già dal cielo, ma che al contrario vi ascende, poichè si avanza fino all' Antico de' giorni, innanzi al quale vien presentato: *Et usque ad Antiquum dierum pervenit, et in conspectu ejus obtulerunt eum.* Ma che si dee conchiudere da ciò? Che allora la quarta bestia era stata

(1) *Dan.* VII. 13. — (2) *Matth.* XXIV. 30.

uccisa, che il corpo di lei era distrutto, e che essa era stata gettata al fuoco. Questo è ciò che il p. Calmet suppone, ma la continuazione vi contraddice; perocchè subito dopo si vede comparir di nuovo questa bestia piena di vita. Infatto ecco ciò che Daniele soggiunge: *Io Daniele rimasi atterito per tali cose .... mi appressai ad uno degli assistenti, e gli domandai la verità di tutte queste cose; e questi mi diede la spiegazione delle cose, e mi istruì .... Io bramai di poi essere informato minutamente della quarta bestia .... Io volli altresì informarmi intorno alle dieci corna ch' essa aveva sulla testa, e all' altro che era spuntato .... Io stava osservando, ed ecco che quel corno faceva guerra contro ai santi, e li superava, finchè venne l' Antico de' giorni, e sentenziò in favore dei santi dell' Altissimo, e venne il tempo in cui i santi ottennero il regno* (1). Quindi allorchè Daniele dapprima ci disse che questa bestia era stata uccisa, che il suo corpo era distrutto, e che essa era stata gettata al fuoco per esservi abbruciata, questa era un' anticipazione, da cui nulla si può conchiudere per determinare l' epoca della ruina dell' impero figurato da questa bestia. Ma quello che determina quest' epoca, è ciò che Daniele qui dice: *Io vidi che questo corno moveva guerra ai santi, e li superava, finchè giunse l' Antico dei giorni;* DONEC VENIT ANTIQUUS DIERUM. *Allora egli diede ai santi dell' Altissimo il potere di giudicare, e il tempo essendo compiuto, i santi entrarono in possesso del regno:* ET JUDICIUM DEDIT SANCTIS EXCELSI, ET TEMPUS ADVENIT, ET REGNUM OBTINUERUNT SANCTI. Quand' è mai che verrà l'Antico de' giorni, se non quando Gesù Cristo stesso *verrà nella gloria di suo Padre, per rendere a ciascuno secondo le proprie opere* (2)? Quand' è che i santi riceveranno il potere di giudicare? *Non sapete voi,* dice l'Apostolo, *che i santi devono un giorno giudicare il mondo* (3)? Quand'è che i santi entreranno nel possesso del regno, se non allorchè Gesù Cristo dirà loro nell' ultimo giorno: *Venite, o benedetti dal mio Padre, possedete il regno che vi fu preparato fin dal principio del mondo* (4)? Questo corno rappresenta dunque una potenza

(1) *Dan.* VII. 15. 16. 19. 20. 21. 22. — (2) *Matth.* XVI. 27. — (3) I *Cor.* VI. 2. — (4) *Matth.* XXV. 34.

nemica, la quale non sarà distrutta che nell' ultima venuta di Gesù Cristo; essa non è dunque Antioco Epifane. La quarta bestia sulla cui fronte si innalza questo corno, non è dunque la monarchia dei successori di Alessandro.

Ma altronde ritorniamo a ciò che Daniele ci dice della distruzione di questa quarta bestia. Il profeta, dopo averci detto che egli vide un piccolo corno innalzarsi fra le dieci corna che erano in fronte a questa bestia, e che questo corno aveva una bocca che parlava insolentemente, questo profeta soggiunge: *Io mi stava osservando, fino a tanto che furono alzati dei troni, e l'Antico de' giorni si assise*: Throni positi sunt, et Antiquus dierum sedit. *Il suo vestimento era candido come la neve, ed i capelli della sua testa come lana lavata. Il suo trono era di fiamme infuocate, e le ruote del trono erano vivo fuoco. Rapido fiume di fuoco usciva dalla sua faccia*: Fluvius igneus rapidusque egrediebatur a facie ejus. *I suoi ministri erano migliaia di migliaia, e i suoi assistenti dieci mila volte centomila. S'assise il giudizio, e i libri furono aperti.* Judicium sedit, et libri aperti sunt. *Io stava osservando, a motivo del rumore di quelle grandi cose che quel corno spacciava, ma vidi che questa bestia era stata uccisa, ed era perito il corpo di lei, e che era stato gettato ad ardere nel fuoco*: Et vidi quoniam interfecta esset bestia, et periisset corpus ejus, et traditum esset ad comburendum igni (1). A questi caratteri chi mai potrebbe non riconoscere l' apparato dell' ultimo giudizio, e l' eterno anatema, da cui verranno allora colpiti l' ultimo nemico di Gesù Cristo, e tutti quelli che saranno di lui seguaci? *Il nostro Dio verrà,* dice il salmista, *e non istarà in silenzio: egli sarà preceduto da un fuoco ardente, e con questo fuoco un turbine violento:* Ignis in conspectu ejus exardescet, et in circuitu ejus tempestas valida (2). *Io vidi,* dice s. Giovanni, *un trono grande e candido, e uno che sopra di esso sedeva:* Vidi thronum magnum, candidum, et sedentem super eum; *dalla vista del quale fuggì la terra e il cielo, nè più comparirono. E vidi poscia i morti grandi e piccoli, stare davanti al trono, e si aprirono i libri:* Et libri aperti sunt. *E un altro libro fu aperto,*

(1) *Dan.* VII. 9. 10. 11. — (2) *Psal.* XLIX. 3.

che è quel della vita: e furono giudicati i morti sopra di quello che era scritto nei libri, secondo le opere loro: ET JUDICATI SUNT MORTUI EX HIS QUÆ SCRIPTA ERANT IN LIBRIS, SECUNDUM OPERA IPSORUM ... *E l'inferno e la morte furono gettati in uno stagno di fuoco. Questa è la seconda morte. E chi non si trovò scritto nel libro della vita, fu gittato nello stagno di fuoco:* ET INFERNUS ET MORS MISSI SUNT IN STAGNUM IGNIS ... ET QUI NON INVENTUS EST IN LIBRO VITÆ SCRIPTUS, MISSUS EST IN STAGNUM IGNIS (1). La quarta bestia non verrà dunque uccisa e gettata al fuoco se non nel gran giorno dell' ultimo giudizio, quando i troni saranno innalzati e i libri aperti: dessa non è dunque la monarchia dei successori di Alessandro.

Il che ci è confermato anche dalla testimonianza dell'angelo, il quale, spiegando a Daniele ciò che gli veniva mostrato, gli dice: *La quarta bestia sarà il quarto regno sopra la terra .... Le dieci corna di questo regno sono dieci re, e dopo di essi se ne alzerà un altro, che sarà più possente dei primi .... Egli calpesterà i santi dell' Altissimo .... e saranno poste in mano a lui tutte le cose per un tempo, due tempi, e per la metà di un tempo. Ma poscia si terrà il giudizio, affinchè si tolga a lui la potenza, ed ei sia distrutto, e per sempre perisca il regno, e la potestà, e la magnificenza del regno, quanta è sotto tutto il cielo, sia data al popolo dei santi dell'Altissimo:* REGNUM AUTEM ET POTESTAS ET MAGNITUDO REGNI, QUÆ EST SUBTER OMNE CŒLUM, DETUR POPULO SANCTORUM ALTISSIMI (2). Ed ecco altresì ciò che s. Giovanni ci dice, quando ci narra che al suono della settima ed ultima tromba, *si udirono in cielo alte voci che gridavano: Il regno di questo mondo è diventato regno del Signor nostro e del suo Cristo; e regnerà pei secoli de' secoli. Così sia.* FACTUM EST REGNUM HUJUS MUNDI, DOMINI NOSTRI ET CHRISTI EJUS, ET REGNABIT IN SECULA SECULORUM. AMEN. *Allora i ventiquattro seniori, i quali seggono sui troni loro nel cospetto di Dio, si prostrarono bocconi e adorarono Dio dicendo: Grazie rendiamo a te, o Signore Dio onnipotente, che sei, che eri e che verrai, perchè hai fatto uso*

(1) *Apoc.* XX. 11. 12. 14. 15. — (2) *Dan.* VII. 23 *et seqq.*

della potenza tua grande, ed hai acquistato il regno: ET REGNASTI. *E le genti si sono adirate, ed è comparsa l' ira tua, e il tempo de' morti, perchè siano giudicati:* TEMPUS MORTUORUM JUDICARI, *e di render mercede a' profeti tuoi servi,* ET REDDERE MERCEDEM SERVIS TUIS, PROPHETIS, *ai santi, e a tutti quelli che temono il nome tuo, piccoli e grandi; e di mandare in perdizione quelli che mandano in perdizione la terra:* ET EXTERMINANDI EOS QUI CORRUPERUNT TERRAM (1). È vero che l' angelo che parla a Daniele soggiunge tosto, parlando dell' Altissimo: *Perocchè il suo regno è un regno eterno, e i regi tutti a lui serviranno e lo obbediranno:* ET OMNES REGES SERVIENT EI ET OBEDIENT (2). Ma s. Giovanni, descrivendo la celeste Gerusalemme, dice altresì: *Questa città non ha bisogno di essere illuminata dal sole o dalla luna; essendo la gloria di Dio che la rischiara, e la sua lampana è l' agnello. E le genti cammineranno allo splendore della sua luce, e i re della terra vi recheranno la loro gloria e il loro onore:* ET REGES TERRÆ AFFERENT GLORIAM SUAM ET HONOREM IN ILLAM (3). I re che saranno stati santificati da Dio nel secolo presente, riconosceranno e confesseranno eternamente, che tutta la gloria e l' onor loro consiste nell' essere stati scelti per essere eglino pure figliuoli della Chiesa, e partecipi della gloria della Gerusalemme celeste, e soggetti in eterno al Re dei re; essi gli serviranno e lo obbediranno eternamente. *Et omnes reges servient ei et obedient.* La quarta bestia rappresenta dunque un impero, nel mezzo del quale deve alzarsi una potenza che farà guerra ai santi, e prevarrà anche contro di loro, fino al tempo in cui giungerà l' Antico dei giorni e darà ai santi il potere di giudicare, e li metterà al possesso del regno che loro è preparato: *Et ecce cornu illud faciebat bellum adversus sanctos, et prævalebat eis; donec venit Antiquus dierum, et judicium dedit sanctis Excelsi; et tempus advenit, et regnum obtinuerunt sancti.* Essa rappresenta un impero, dal mezzo del quale si innalzerà una potenza che parlerà insolentemente contro l'Altissimo, fino al tempo in cui essendo stabiliti i troni, sopra vi sederà l' Antico de' giorni, si terrà il giudizio, i libri saranno aperti, e la bestia sarà uccisa e

(1) *Apoc.* XI. 15 *et seqq.* — (2) *Dan.* VII. 27. — (3) *Apoc.* XXI. 23. 24.

gettata al fuoco. *Aspiciebam donec throni positi sunt, et Antiquus dierum sedit .... Judicium sedit, et libri aperti sunt .... Et vidi quoniam interfecta esset bestia, et periisset corpus ejus, et traditum esset ad comburendum igni.* Finalmente questa bestia rappresenta un impero, dal mezzo del quale si alzerà una potenza che avrà facoltà di opprimere i santi dell' Altissimo per lo spazio di un tempo, due tempi, e della metà di un tempo, dopo di che si terrà il giudizio, e questa potenza essendo abbattuta e sterminata per sempre, il regno, la potenza e l' estensione dell' impero sottoposto al cielo, saranno date al popolo dei santi dell' Altissimo. *Et tradentur* (sancti) *in manus ejus usque ad tempus, et tempora, et dimidium temporis; et judicium sedebit, ut auferatur potentia et conteratur, et dispereat usque in finem; regnum autem et potestas, et magnitudo regni, quæ est subter omne cœlum, detur populo sanctorum Altissimi.* Nessuno di questi caratteri però conviene nè ad Antioco Epifane, nè alla monarchia dei successori di Alessandro. Il piccolo corno non rappresenta dunque Antioco Epifane; la quarta bestia non rappresenta dunque la monarchia dei successori di Alessandro.

Invano ci si obbietterebbe qui, che l' ipotesi del p. Calmet sembra nondimeno essere autorizzata dalla testimonianza medesima di s. Girolamo; poichè, secondo il p. Calmet, lo stesso s. Girolamo riconosce che ciò che d' ordinario si spiega per riguardo all' Anticristo, ebbe in parte il suo compimento in Antioco Epifane, siccome figura di questo nemico di Gesù Cristo. È da notarsi che intorno a ciò il p. Calmet non cita, nè può citare se non quello che s. Girolamo dice, spiegando i capi VIII ed XI di Daniele. Ora noi ben volontieri converremo che Antioco Epifane sia l' oggetto immediato e letterale delle due profezie contenute nei capi VIII ed XI di Daniele. Ma per riguardo alla profezia del capo VII, che è quella di cui qui si tratta, s. Girolamo dice pure espressamente (1), che « invano Porfirio sospettò che questo piccolo corno che si » innalza dopo i primi dieci, potesse essere Antioco Epi- » fane: *Frustra Porphyrius cornu parvulum, quod post decem cornua ortum est, Epiphanem Antiochum suspicatur* ».

(1) *Hieron. in Dan.* VII, *col.* 1101.

La quarta bestia rappresenta l'impero romano.

Chi sarà adunque questo piccolo corno? Chi sarà questa quarta bestia? Per riguardo a questa quarta bestia, l'angelo che parla a Daniele ce la fa conoscere abbastanza. *La quarta bestia,* dice egli, *è il quarto regno che si innalzerà sulla terra:* BESTIA QUARTA, REGNUM QUARTUM ERIT IN TERRA(1). Ora, qual'è questo quarto regno? Daniele ce lo insegnò: *Il quarto regno sarà come il ferro,* dice Daniele, spiegando la statua di quattro metalli: *siccome il ferro rompe e doma ogni cosa, così questo regno romperà e stritolerà i regni precedenti:* REGNUM QUARTUM ERIT VELUT FERRUM: QUOMODO FERRUM COMMINUIT ET DOMAT OMNIA, SIC COMMINUET ET CONTERET OMNIA HÆC (2). Noi abbiam fatto vedere che questo carattere dinota l'impero romano, e non può dinotare che questo impero. L'impero romano è dunque il quarto regno che deve innalzarsi sulla terra; egli è dunque quello cui questa quarta bestia rappresenta. *Bestia quarta, regnum quartum erit in terra.* E diffatti noi lo ritroviamo qui indicato precisamente sotto lo stesso carattere. Nella statua di quattro metalli, e nella visione delle quattro bestie, quest'impero ci è parimente rappresentato come un impero di ferro, che rompe tutto: perocchè Daniele ci fa osservare (3) che la quarta bestia era terribile, maravigliosa e fortissima; che essa avea gran denti di ferro: *Dentes ferreos habebat magnos;* che essa divorava, faceva in brani, e calpestava ogni avanzo: *Comedens atque comminuens, et reliqua pedibus suis conculcans.* Egli ciò ripete di nuovo (4), e soggiunge, che non solo i suoi denti, ma anche le sue unghie erano di ferro: *Dentes et ungues ejus ferrei;* e che essa divorava, riduceva in brani, e calpestava ogni avanzo: *Comedebat et comminuebat, et reliqua pedibus suis conculcabat.* E allorchè l'angelo gli spiega ciò che significa questa bestia, gli dice: *La quarta bestia sarà il quarto regno sopra la terra, il quale sarà maggiore di tutti i regni, e ingoierà tutta la terra, e la calpesterà, e la stritolerà:* BESTIA QUARTA, REGNUM QUARTUM ERIT IN TERRA, QUOD MAJUS ERIT OMNIBUS REGNIS, ET DEVORABIT UNIVERSAM TERRAM, ET CONCULCABIT ET COMMINUET EAM (5). A questi tratti chi potrebbe non riconoscere l'impero romano?

(1) *Dan.* VII. 23. — (2) *Id.* II. 40. — (3) *Id.* VII. 7. — (4) *Ibid.* ☩. 19. — (5) *Ibid.* ☩. 23.

Inoltre la bestia che qui vede Daniele, ha qualche somiglianza con quella che fu mostrata a s. Giovanni, e che dinota apertamente l'impero romano. La quarta bestia che fu mostrata a Daniele era affatto diversa dalle tre altre bestie ch' egli aveva vedute: *Dissimilis autem erat ceteris bestiis quas videram ante eam* (1). Quella che fu mostrata a s. Giovanni era altresì affatto diversa dalle tre altre che erano state mostrate a Daniele; e la sua diversità consisteva specialmente in questo, che essa riuniva in sè sola ciò che vi avea di simile nelle tre altre. Dessa aveva il corpo simile a quello del leopardo, i piedi simili a quelli dell' orso, e la gola simile a quella del lione: *Et bestia quam vidi, similis erat pardo, et pedes ejus sicut pedes ursi, et os ejus sicut os leonis* (2). La quarta bestia che fu mostrata a Daniele aveva dieci corna: *Et habebat cornua decem* (3). La bestia mostrata a s. Giovanni, gli fu mostrata due volte, e due volte egli osserva che essa aveva dieci corna: *Et vidi . . . bestiam . . . habentem . . . cornua decem* (4). L'angelo che parlava a Daniele, gli disse che le dieci corna di questa quarta bestia saranno dieci re: *Porro cornua decem ipsius regni decem reges erunt* (5). L'angelo che parla a s. Giovanni gli dice altresì che le dieci corna della bestia che gli è stata mostrata, sono dieci re: *Et decem cornua quæ vidisti, decem reges sunt* (6). Su questa bestia che fu mostrata a s. Giovanni era seduta una donna vestita di porpora e di scarlatto, la quale teneva in sua mano un vaso d' oro pieno delle abbominazioni e dell' impurità di sua fornicazione. Questa donna era chiamata la gran prostituta, e portava sulla sua fronte queste parole: *Mistero, la gran Babilonia, madre delle fornicazioni e delle abbominazioni della terra*. Questa donna era briaca del sangue dei santi e dei martiri di Gesù, e l'angelo dice a s. Giovanni: *La donna che tu vedesti, è la città grande che regna sopra i re della terra:* MULIER QUAM VIDISTI, EST CIVITAS MAGNA QUÆ HABET REGNUM SUPER REGES TERRÆ (7). Non si poteva far meglio il carattere di Roma; la bestia sulla quale questa donna era seduta, rappresentava dunque l' impero romano; la bestia che fu mostrata a s. Giovanni è dunque la stessa che

(1) *Dan.* VII. 7. — (2) *Apoc.* XIII. 2. — (3) *Dan.* VII. 7. — (4) *Apoc.* XIII. 1; XVII. 3. — (5) *Dan.* VII. 24. — (6) *Apoc.* XVII. 12. — (7) *Ibid.* ỷ. 18.

quella mostrata a Daniele; esse rappresentavano dunque entrambe l' impero romano. Noi potremmo estendere maggiormente questa prova, facendo osservare con quale esattezza tutti i caratteri di questa bestia mostrata a s. Giovanni si applichino all' impero romano. Ma può bastare quello che noi già ne abbiamo detto, specialmente se si consideri che questa prova non fa che confermare ciò che era già abbastanza dimostrato, indipendentemente da questa prova. Il quarto regno che deve innalzarsi sulla terra è l' impero romano. Ma la quarta bestia rappresenta il quarto regno che deve innalzarsi sulla terra. Dunque la quarta bestia rappresenta l' impero romano. *Bestia quarta, regnum quartum erit in terra.*

Chi sono le dieci corna, e l' undecimo che deve innalzarsi in mezzo ad esse? Quest'undecimo corno non può essere nè Vespasiano, nè Diocleziano, nè Giuliano l' Apostata.

Chi saranno intanto le dieci corna? Chi sarà il piccolo corno, che deve innalzarsi in mezzo ad esse? Alcuni credettero che questo piccolo corno potesse rappresentare Vespasiano. L' abate di Vence sembra adottare quest' opinione nella sua analisi della profezia di Daniele, in cui così si esprime: « L' angelo spiega al profeta quale sarà » il carattere della quarta bestia che doveva dominare sulla » terra. Il regno dinotato da questa bestia doveva essere » più grande di tutti gli altri regni; il che indica nella » maniera la più speciale l' impero romano, il quale divorò » in certo modo tutta la terra, e particolarmente la Giudea, » *sotto il regno di Vespasiano.* Egli calpestò tutte le altre » potenze e le ridusse in polvere. Le dieci corna della be- » stia sono dieci re che regneranno, dice l' angelo al pro- » feta; e dopo di essi se ne alzerà un altro che sarà più » potente di quelli che avranno regnato prima di lui; egli » abbasserà tre re che saranno riconosciuti imperatori, » ma il cui regno sarà brevissimo (Ottone, Galba e Vi- » tellio). Dopo ciò, il principe che verrà a regnare, par- » lerà insolentemente contro l' Altissimo, calpesterà i santi » dell' Onnipotente, si lusingherà di poter cambiare i tempi » prescritti alla durata dei regni, di poter distruggere tutte » le leggi stabilite da Dio e da lui date al popolo eletto; » e i santi saranno abbandonati in mano di questo prin- » cipe, o di questo corno, per lo spazio di un tempo, » di due tempi e della metà di un tempo, ossia per lo » spazio di tre anni e mezzo; questa è la durata che ebbe » l' assedio di Gerusalemme al tempo di Vespasiano: *Quindi*

» *sotto il suo regno si vide il compimento di questa pro-*
» *fezia*[1] ». Ma lo stesso abate di Vence confuta benissimo questa interpretazione nella sua Dissertazione intorno ai Maccabei, ove egli parla in questi termini: « È vero » che vi sono alcuni autori, i quali asseriscono, che *que-* » *sto piccolo corno sia l'imperatore Vespasiano,* sotto l'im- » pero del quale si fece una crudel guerra ai Giudei, e » la città di Gerusalemme fu distrutta dopo un assedio » di tre anni e mezzo. Ma come mai si può dire che in » questa spedizione, alla testa della quale era Tito sotto » i comandi di Vespasiano, quest' imperatore abbia cal- » pestato ed oppresso i santi dell'Altissimo, giusta la pro- » fezia? *Et sanctos Altissimi conteret.* Si ignora forse che » i Giudei, i quali furono l'oggetto dello sdegno e della » crudeltà dei Romani, erano a quel tempo tanti empii » e scellerati, per confessione dello stesso Giuseppe, che » ne lasciò una storia sì esatta e sì minuta delle calamità » della sua nazione e della ruina di Gerusalemme[2]? »

Altri son d'avviso che questo piccolo corno potrebbe essere Diocleziano, o Giuliano l'Apostata. Costoro infatti perseguitarono i santi dell'Altissimo. Ma ciò che noi abbiamo detto per dimostrare che questo piccolo corno non poteva rappresentare Antioco Epifane, basta per dimostrare eziandio che esso non può rappresentare nè Diocleziano, nè Giuliano l'Apostata. Questo corno far deve la guerra ai santi, e prevalere contro di loro fino al tempo in cui verrà l'Antico dei giorni, darà ai santi il potere di giudicare, e li metterà al possesso del regno che loro ha preparato. Questo corno parlerà insolentemente contro l'Altissimo, fino al tempo in cui essendo stabiliti i troni, l'Antico dei giorni vi sederà, si terrà il giudizio, i libri saranno aperti, e la bestia, sulla quale questo corno si alzò, sarà gettata al fuoco. Finalmente questo corno rappresenta una potenza che avrà facoltà di opprimere i santi per lo spazio di un tempo, di due tempi e della metà di un tempo; dopo di che si terrà il giudizio, ed essendo questa potenza abbattuta ed esterminata per sempre, il regno, la potenza e l'estensione dell'impero che

(1) Analisi e Dissertaz. dell'ab. di Vence, tom. v, pp. 191 e 192. — (2) *Bible du p. de Carrières, edit. de Vence*, tom. xv, *Dissert. sur les Machabées*, p. viii.

è sotto il cielo saranno date al popolo dei santi dell' Altissimo. Questi non sono già i caratteri di Diocleziano, nè di Giuliano l' Apostata. Sono già circa quattordici secoli che questi due tiranni furono rimossi dalla faccia della terra, e non è per anco giunto il tempo in cui l'Antico de' giorni deve venire, in cui i santi devono giudicare il mondo, e in cui essi devono entrare al possesso del regno che loro è preparato.

Altri pensano che questo piccolo corno, che diviene poscia più grande degli altri, e che profferisce tante bestemmie ed esercita tante violenze, rappresenti Maometto ed il suo impero. Il p. Calmet conviene (1), che « l' e- » stensione di questo impero, la sua forza, le sue cru- » deltà, il suo odio contro la Chiesa, formino alcuni dei » caratteri della quarta bestia (o meglio dell' undecimo » corno di questa quarta bestia). Ma a meno (dice egli) » che non si supponga, che, per suo riguardo, la profezia » non avrà la sua totale esecuzione che nel giorno del » giudizio, e che questo impero sia l' impero dell' Anti- » cristo già cominciato, io non vedo come si possa pro- » babilmente sostenere questa ipotesi ». Questa riflessione del p. Calmet è giustissima; ma la questione sta nel sapere se quest' impero, che riunisce già in sè la maggior parte dei caratteri di quest' undecimo corno, non possa essere infatto l' impero dell' Anticristo già cominciato. Questo è appunto ciò che supponeva l' abate di la Chétardie, uno di quelli che sostennero che quest' undecimo corno potesse rappresentare Maometto ed il suo impero. Esaminiamo i fondamenti di questa opinione.

Le dieci corna della quarta bestia rappresentano i re Barbari che smembrarono l' impero romano, e stabilirono nuovi regni sulle sue ruine.

E sulle prime vediamo chi possano essere le dieci corna, nel cui mezzo doveva innalzarsi quest' undecimo corno. Noi abbiam dimostrato che la quarta bestia che porta queste dieci corna, rappresenta il quarto regno che doveva innalzarsi sulla terra, cioè l' impero romano: *Bestia quarta, regnum quartum erit in terra* (2). L' angelo continua a parlare a Daniele, e gli dichiara, che le dieci corna di questa bestia rappresentano dieci re che sorgeranno da questo regno o da quest' impero: *Porro cornua decem ipsius regni, decem reges erunt* (3); o, secondo il testo

(1) Comentario del p. Calmet sopra Daniele, VII. 7. — (2) *Dan.* VII. 23. — (3) *Dan.* VII. 24, וקרניא עשר מנה מלכותה עשרה מלכין יקמון.

originale tradotto più letteralmente: *Porro cornua decem, ex illo regno decem reges exsurgent.* Queste dieci corna ricompaiono sulla testa della bestia che è mostrata a san Giovanni, e che pur rappresenta l'impero romano; e l'angelo che parla a s. Giovanni, gli insegna quali siano i dieci re rappresentati da queste dieci corna: *Le dieci corna che tu vedesti,* gli dice egli, *sono dieci re, che non hanno per anco ricevuto il regno; ma essi riceveranno la potestà come regi per un' ora dopo la bestia. Questi sono d' un solo sentimento; e porranno la loro potestà e le loro forze in mano della bestia. Questi combatteranno contro l'Agnello, e l'Agnello li vincerà* (1). Indi soggiunge: *Le dieci corna che vedesti alla bestia, questi odieranno la meretrice, e la renderanno desolata ed ignuda, e mangeran le sue carni, e la struggeranno col fuoco* (2). È dunque evidente che questi dieci re sono i re Barbari che desolarono Roma e che smembrarono il suo impero. *Essi non erano per anco entrati nel loro regno,* quando l' angelo parlava a s. Giovanni; non avevano ancora invaso le provincie dell' impero, nè avevano ancora stabiliti i regni, che poscia vi stabilirono. *Essi ricevettero come re la potenza in una medesima ora presso la bestia.* Poichè, siccome lo dice quest' angelo nel medesimo passo, *Questa bestia era, non è più, ma sarà ancora* (3). Questa bestia è l'impero romano idolatra e nemico di Gesù Cristo. *Ella era,* fino al tempo di Costantino, che fu il primo imperatore cristiano: ella cominciò allora a scomparire: ed *ella non è più,* dopo la ruina intera del paganesimo nelle provincie dell'impero; e dachè ella non è più, questi re ricevettero come re la potenza nell' ora medesima dopo di essa. È dopo Costantino, o meglio, è specialmente dopo la morte dell' imperatore Teodosio, che questi re Barbari si gettarono sulle provincie dell' impero, portarono la desolazione fino in Roma, si impadronirono delle sue provincie, e vi si stabilirono tutti in una medesima ora, cioè nel medesimo tempo, e quasi tutti nell' intervallo di un secolo. *Essi avevano tutti uno stesso disegno,* che era di impadronirsi delle terre dell' impero. Ma prima di giungere a questo punto, *diedero alla bestia la loro autorità, e la loro pos-*

(1) *Apoc.* XVII. 12. 13. 14. — (2) *Ibid.* ỷ. 16. — (3) *Ibid.* ỷ. 8.

sanza, prestarono all' impero il soccorso delle loro armi. Divenuti padroni delle provincie dell' impero, *combatterono contro l'Agnello;* essi erano o idolatri od eretici, e perseguitarono crudelmente la Chiesa cattolica; ma finalmente *l'Agnello li vinse,* assoggettandoli all' obbedienza della fede, e facendoli entrare nella Chiesa cattolica. Fu per mezzo di loro che Dio esercitò le sue vendette sugli ultimi avanzi dell' impero romano idolatra. *Essi odiarono la meretrice, e la ridussero all' estrema desolazione;* concepirono un odio mortale contro Roma, e la ridussero agli ultimi estremi. *La spogliarono,* e le rapirono tutte le sue ricchezze. *Essi divorarono le sue carni;* sterminarono col ferro un gran numero de' suoi abitanti, e trassero gli altri nella schiavitù. Finalmente *la bruciarono,* e fecero perire col fuoco quella superba città. Questi principi Barbari sono dunque rappresentati dalle *dieci corna che sono sulla testa della bestia.* Il numero di dieci potrebbe esser preso indeterminatamente; e basterebbe l' osservare che molti popoli s' impadronirono delle provincie dell' impero, e vi eressero molti regni novelli. Ma alcuni interpreti hanno eziandio preteso, che si potesse far rilevare il numero preciso di *dieci* popoli, che così smembrarono l' impero, e si innalzarono sulle sue rovine. L' autore del comentario intorno all' Apocalisse, attribuito a s. Ambrogio, conta in questo numero *i Persiani* ed *i Saraceni* divenuti padroni dell' Asia, *i Vandali* dell' Africa, *i Goti* della Spagna, *i Longobardi* dell' Italia, *i Borgognoni* della Gallia, *i Franchi* della Germania, *gli Unni* della Pannonia, *gli Alani* e *gli Svevi* di molti altri paesi. O meglio, senza comprendervi i Saraceni, che occuparono un altro luogo, vi si possono aggiungere *gli Anglo-Sassoni* che s' impadronirono della Gran Brettagna. Le dieci corna della quarta bestia sono adunque dieci re che dovevano innalzarsi sulle ruine dell' impero figurato da questa bestia: *Porro cornua decem, ex illo regno decem reges exsurgent.* Ma avanziamoci più oltre, e vedremo che le nuove monarchie che si innalzarono sulle ruine dell' impero d' Occidente trovaronsi precisamente ridotte al numero di dieci, sul principio del settimo secolo, quando sorse l' impero anticristiano di Maometto. Queste dieci monarchie erano allora quella dei Longobardi in Italia, quella dei Franchi nelle

Gallie, quella dei Goti nella Spagna, e l'eptarchia, ossia i sette regni dei Sassoni e degli Angli nella Gran Brettagna: *Cornua decem, ex illo regno decem reges exsurgent.*

Invano ei si obbietterebbe che l'angelo qui parla di dieci re, *decem reges*, e che dieci re non sono dieci monarchie. Se questa obbiezione potesse avere qualche forza, si dovrebbe anche pretendere che le quattro bestie non rappresentino già quattro imperi, ma solamente quattro re, tale essendo l'espressione stessa dell'angelo nel testo originale che dice letteralmente: *Hæ quatuor bestiæ magnæ, quatuor sunt reges qui consurgent de terra* (1). Ma Teodozione e s. Girolamo hanno benissimo compreso che sotto il nome di *quattro re*, l'angelo intendeva di parlare di quattro regni, e perciò essi tradussero: *Quatuor sunt regna quæ consurgent de terra* (2). L'angelo stesso, dopo aver detto che queste quattro bestie sono quattro re, dice che il quarto è un regno: *Bestia quarta, regnum quartum erit in terra.* Inoltre nella spiegazione della visione dell'ariete e del capro, l'angelo che parla a Daniele gli dice che l'ariete rappresenta il re dei Medi e dei Persi: *Aries... rex Medorum est atque Persarum* (3); e che il capro rappresenta il re dei Greci: *Porro hircus caprarum rex Græcorum est.* Ma egli stesso ci fa abbastanza comprendere, che sotto il nome di questi due re, vuol dinotare due monarchie, soggiungendo egli tosto che il gran corno che sorge tra i due occhi di questo capro, è il primo re. *Et cornu grande quod erat inter oculos ejus, ipse est rex primus.* Questo capro rappresentava dunque non già un solo re, ma una monarchia occupata successivamente da molti re, fra i quali doveva esservi un primo rappresentato da questo gran corno: *Et cornu grande.... ipse est rex primus.* Allorchè dunque l'angelo dice che questo ariete e questo capro rappresentano due re, vuol dire che essi rappresentano due monarchie, le quali dovevano essere successivamente occupate da molti re, contenuti tutti nell'idea collettiva di un solo re. Così pure quando egli dice che le quattro bestie rappresentano quattro re, intende di dire che esse rappresentano quattro monarchie. Parimente, quand'egli dice che le dieci corna della quarta

(1) *Dan.* VII. 17. ארבעה מלכין יקומון מן ארעא. — (2) *Ibid.* ✝. 23. מלכו רביעיא תהוא בארעא. — (3) *Dan.* VIII. 20. 21.

bestia rappresentano dieci re, che dovevano innalzarsi nel mezzo dell' impero figurato da questa bestia, vuol dire che esse rappresentano dieci monarchie che si innalzeranno sulle ruine dell' impero romano: *Porro cornua decem ex illo regno decem reges exsurgent.*

Il piccolo corno che si innalza dopo le prime dieci, sembra essere l' impero anticristiano di Maometto, che comincia ad innalzarsi dopo lo smembramento delle provincie dell' impero romano eseguito dai re Barbari.

Ma dopo questi dieci re deve innalzarsene ancora un altro, rappresentato dal piccolo corno, che si innalza dopo le prime dieci: *Et alius consurget post eos* (1). Infatti appena i Barbari terminarono di smembrare le provincie dell' impero romano, appena finirono di ridurre la stessa Roma all' estrema desolazione, l' empio Maometto comincia a comparire ed a gettare i primi fondamenti del suo impero anticristiano, nel quale già trovansi raccolti quasi tutti i caratteri del piccolo corno, di cui parla Daniele. Ciò diede occasione ad alcuni interpreti di pensare, che questo corno ben potesse rappresentare Maometto ed il suo impero; l' abate di la Chétardie conferma anche quest' opinione con un altro testo dell' Apocalisse, e dimostra come questa mira sia conforme a quelle dei santi Padri, i quali tutti intesero che questo corno rappresentasse l' Anticristo e il suo impero, e che quest' impero comincerebbe a comparire dopo la divisione e lo smembramento dell' impero romano.

Questo giudizioso interprete osserva (2) che i simboli che accompagnano nell'Apocalisse l'aprimento dei sette sigilli, e il suono delle sette trombe, possono rappresentare i principali avvenimenti che separano le sette età della Chiesa dall' ascensione di Gesù Cristo fino all' ultima sua venuta, che è l' epoca della settima età, ed osserva egli stesso (3) che i simboli che accompagnano l' effusione delle sette coppe hanno pure qualche relazione con quelli che accompagnano l' aprimento dei sette sigilli e il suono delle sette trombe. La prima età è quella delle persecuzioni che la Chiesa soffrì per parte dei Pagani. Le turbolenze dell' arianismo caratterizzano la seconda età. Nella terza

(1) *Dan.* VII. 24. — (2) Spiegazione dell'Apocalisse per mezzo della Storia Ecclesiastica, stampata la prima volta per ordine dell' arcivescovo di Bourges, in Bourges nel 1692, in 8.°, e ristampata a Parigi nel 1701, in 4.°, sotto gli occhi dell' autore. L' ab. di la Chétardie, autore di quest' opera, era curato della parrocchia di s. Sulpizio in Parigi. Vedi ciò ch' ei dice intorno ai capi V e seguenti dell' Apocalisse. — (3) Intorno al capo XVII, ỳ. 15.

età si trovano le irruzioni dei Barbari nelle provincie dell'impero. Tre grandi avvenimenti dividono la quarta età: la nascita del maomettismo, lo scisma de' Greci, e la ruina dell'impero d' Oriente soggiogato dai Turchi. La quinta età ha per epoca l'origine del luteranismo. La sesta età è futura. All' aprimento dei primi quattro sigilli compaiono successivamente quattro cavalieri. Il primo (1), montando un cavallo candido, ha in mano un arco, gli è data una corona; e vincitore, egli parte per continuare a vincere. Questi è Gesù Cristo stesso, che vincitore della morte e del demonio che ne è il principe è incoronato da suo Padre, e continua a vincere assoggettando le nazioni all' obbedienza della fede colla parola dell' Evangelo. Il secondo cavaliere (2) stava sulla groppa di un cavallo rosso; egli ha il potere di togliere la pace dalla terra, e di fare che gli uomini si uccidano a vicenda, ed una grande spada a lui è data. Questa è l'eresia, e specialmente quella di Ario, che turbò la pace, di cui la Chiesa cominciava a godere sotto il regno di Costantino, ed eccita nel seno di lei una guerra intestina, che fa perire una parte de' suoi figli colla spada della seduzione e della violenza. Il terzo cavaliere (3) era salito sur un cavallo nero; egli teneva in sua mano una bilancia; ed al suo apparire risuonò una voce, la quale annunziava che il frumento e l'orzo rincarirebbero, e raccomandava di non guastare nè il vino nè l'olio. Questo cavaliere rappresentava i re Barbari, che dovevano portare la desolazione e la fame nelle provincie dell'impero, ma senza far perire veruno degli eletti, veruno dei fedeli della Chiesa sì sovente rappresentata dalla vigna e dall' olivo. Finalmente *comparve un cavallo pallido; colei che su vi era assisa, si chiamava Morte, e andavale appresso l' inferno; egli ricevette il potere sulle quattro parti della terra di uccidere per mezzo della spada, della*

(1) *Apoc.* VI. 2. *Ecce equus albus et qui sedebat super illum habebat arcum, et data est ei corona, et exivit vincens ut vinceret.* — (2) *Apoc.* VI. 4. *Et exivit alius equus rufus: et qui sedebat super illum, datum est ei ut sumeret pacem de terra, et ut invicem se interficiant, et datum est ei gladius magnus.* — (3) *Apoc.* VI. 5. 6. *Ecce equus niger, et qui sedebat super illum, habebat stateram in manu sua: et audivi tanquam vocem in medio quatuor animalium, dicentium: Bilibris tritici denario, et tres bilibres hordei denario, et vinum et oleum ne læseris.* —

fame, della mortalità e delle fiere terrestri (1). Intorno a ciò l' abate di la Chétardie così si esprime: « Il maomettismo è molto convenientemente rappresentato da questo pallore e da questa morte, essendo questo il segno » della finale e totale distruzione dell' impero romano, e » quindi anche dell' avvicinarsi del regno dell' Anticristo, » e della fine del mondo, seguendo la profezia di s. Paolo » nella sua II lettera ai Tessalonicesi, in cui i santi Padri credettero di scorgere che l' impero dell' Anticristo si manifesterebbe quando accaderebbe la distruzione » dell' impero romano. *Perocchè,* dice l' Apostolo, *il mistero dell' iniquità fin dal presente comincia ad operarsi,* » *e rimane solamente che colui che ha dominio al presente,* cioè l' impero romano, *sia tolto di mezzo, appena egli compaia, ed allora sarà manifestato quell' iniquo, cui il nostro Signore Gesù ucciderà col fiato della* » *sua bocca, ed annichilerà collo splendore di sua venuta* (2). S. Girolamo pertanto, vedendo l' impero romano » cadere in ruina, esclamava: *Colui che dominava, perisce, e noi non ci accorgiamo che l' Anticristo si avvicina:* QUI TENEBAT DE MEDIO FIT; ET NON INTELLIGIMUS ANTICHRISTUM APPROPINQUARE (3). In fatto » appena Alarico, Genserico, Odoacre, Teodorico, Totila ed Alboino, cioè i Goti, i Vandali, gli Eruli ed » i Longobardi, ultimi nemici del nome romano, terminarono di desolar Roma e l' Italia; appena si poteva dire » con piena verità, che questo preteso impero eterno non » è più, che giace dalle sue fondamenta distrutto (il che » irreparabilmente ebbe luogo al tempo dei Longobardi, » suoi ultimi nemici); ed ecco al principiar del settimo » secolo compare Maometto seguito dagli Arabi o Saraceni, l' impero e la superstizione de' quali occupano » in breve tempo la maggior parte delle provincie occupate prima dai Romani, e formano una setta anticristiana ».

(1) *Apoc.* VI. 8. *Ecce equus pallidus: et qui sedebat super eum, nomen illi Mors, et infernus sequebatur eum; et data est illi potestas super quatuor partes terræ, interficere gladio, fame et morte, et bestiis terræ.* — (2) 2 *Thessal.* II. 7. *Nam mysterium jam operatur iniquitatis: tantum ut qui tenet nunc teneat, donec de medio fiat.* — (3) *Hieron. ep. ad Ageruch.*

« Qui si potrebbe domandare (dice l' abate di la Chétar-
» die), perchè l' apostolo s. Paolo abbia parlato sì enig-
» maticamente della distruzione dell' impero romano: al
» che s. Girolamo risponde, che egli così fece colla stessa
» mira dei profeti, e per non provocare imprudentemen-
» te la persecuzione sopra i fedeli; il che questo santo
» Dottore ci fa osservare nel suo comentario intorno a
» Geremia: *Io sono persuaso,* egli dice [1], *che questo*
» *profeta abbia prudentemente coperto ciò che voleva dire*
» (parlando di Babilonia sotto il nome di Sesac), *per*
» *timore di non provocare il furore di quelli che asse-*
» *diavano Gerusalemme: il che leggiamo essere stato*
» *imitato dall' Apostolo per riguardo all' impero romano,*
» *quand' egli parlava dell' Anticristo:* QUOD ET APOSTO-
» LUM CONTRA IMPERIUM ROMANUM FECISSE LEGIMUS,
» SCRIBENTEM DE ANTICHRISTO. *Non vi ricordate voi,* dice
» s. Paolo, *di ciò che io vi diceva quando mi trovava con*
» *voi? Allora io vi diceva tali cose: Voi sapete che sia*
» *quello che lo rattiene, affinchè sia manifestato a suo*
» *tempo. È d' uopo sottintendere l' Anticristo:* SUBAUDITUR
» ANTICHRISTUS. *Perocchè,* egli soggiunge, *già lavora il*
» *mistero d' iniquità: solamente che chi or lo rattiene, lo*
» *rattenga finchè sia levato di mezzo; ed allora verrà ma-*
» *nifestato quest' empio, cui il Signore Gesù Cristo ster-*
» *minerà col fiato di sua bocca, e lo annichilerà collo splen-*
» *dore di sua venuta. Sotto il nome di colui che domina,*
» *egli dinota l' impero romano:* EUM QUI TENET, ROMA-
» NUM IMPERIUM OSTENDIT. *Perocchè se quest' impero*
» *non è distrutto e tolto dal mondo,* SEGUENDO LA PROFE-
» ZIA DI DANIELE, *l' Anticristo non verrà.* NISI ENIM HOC
» DESTRUCTUM FUERIT, SUBLATUMQUE DE MEDIO, **JUX-**
» **TA PROPHETIAM DANIELIS**, ANTICHRISTUS
» ANTE NON VENIET: *Ciò che egli non avrebbe potuto*
» *dire apertamente, senza suscitare con imprudenza la*
» *persecuzione contro i Cristiani, e la rabbia degli idola-*
» *tri contro la Chiesa nascente.*

» Questa immediata successione del maomettismo al-
» l' invasione dei Barbari, serve di chiosa alla dottrina
» quasi profetica dei santi Padri, i quali, per una specie
» di inspirazione, convennero unanimamente, fondati su

(1) *Hieron. in Jerem.* XXV, *col.* 650.

» queste parole di s. Paolo prese in senso letterale, » che alla fine dell'impero romano comparirebbe l'impero anticristiano; il che basta per giustificarli, e per » far vedere che essi non si ingannavano su questo punto. » Infatti, siccome l'Apostolo, vedendo fin dal tempo di » Nerone, primo persecutore dei fedeli, lo spirito di » ribellione insorgere nelle provincie e negli eserciti, e » lo spirito di seduzione comparir nella Chiesa, diceva, » presagendo le cose da lungi, che il mistero d'iniquità » cominciava già ad operarsi, quantunque quest'impero » scosso, non dovesse cadere interamente, se non dopo » molti secoli, e quindi la grande apostasia non dovesse » avvenire se non dopo lungo tempo: COSÌ' I SANTI PADRI, VEDENDO LA CADUTA DI QUEST' IMPERO EFFETTUARSI ATTUALMENTE FIN DAL LORO TEMPO, AFFERMARONO, SENZA ERRARE, quantunque essi non conoscessero bene in che modo, CHE L'ANTICRISTO SI » AVVICINAVA, benchè egli non dovesse comparire, almeno in persona, se non molti secoli dopo questa » caduta; POICHÈ L'IMPERO CHE DOVEVA GENERARLO, » PER COSÌ' DIRE, COMINCIAVA (od almeno dovea ben » tosto cominciare) A COMPARIRE SULLA TERRA.

» DONDE AGEVOL COSA È IL COMPRENDERE QUALI » SIANO I CINQUE GRANDI IMPERI SÌ' CELEBRI NEI PROFETI (specialmente nella profezia stessa, di cui qui » si tratta) e che devono succedersi e nascere l'uno » dopo l'altro dal diluvio sino alla fine dei secoli, CIOÈ » L' IMPERO DEI BABILONESI, DEI PERSIANI, DEI GRECI, » DEI ROMANI, E FINALMENTE DELL'ANTICRISTO, nemici » tutti del popolo di Dio, e i quali tutti dopo averlo » perseguitato, così coll'animosità dei loro popoli come » coll'autorità dei loro imperatori, produssero in fine » un ultimo persecutore più malvagio degli altri, nel » quale essi riunirono quasi e depositarono tutto il loro » furore per esterminare i fedeli, finchè ne ebbero potere: e questo, per un effetto contrario, cagionò infine la loro propria ruina, come si è veduto in Nabuchodonosor, in Antioco Epifane, in Diocleziano e in » Giuliano, e come si vedrà NELL' ANTICRISTO, che san » Giovanni ci rappresenta FINO DALLA QUARTA ETA' DELLA » CHIESA, nella quale egli comincia a comparire, e ad

» annunziare, COL SUO IMPERO NASCENTE, la morte del-
» l'impero romano che scompare, e la fine del mondo,
» a cui mette capo e che trae dietro di sè, quantunque
» non sì tosto, nè sì immediatamente, come si è imma-
» ginato.

» Un passo di s. Girolamo può dare a questo ancor
» molta luce: esso è tolto dal suo comentario intorno
» al capo XX di Isaia (1), e questo santo Dottore ripete
» la stessa cosa in altri luoghi quasi parola per parola:
» *Babilonia innalzò il superbo suo capo contro Dio; essa*
» *verrà abbattuta dai Persiani e dai Medi: i Persiani*
» *ed i Medi hanno altresì perseguitato in parte il popolo*
» *di Dio; e come un crudele ariete, quest'impero ferì*
» *colle sue corna tutti i popoli dell'Oriente e dell'Occi-*
» *dente: Alessandro verrà simile ad un capro, che lo*
» *calpesterà. Questo re superbo non pose limiti alla sua*
» *ambizione; egli perirà di veleno, ed il suo regno, dopo*
» *essere stato diviso in molte parti, che si faranno per*
» *lungo tempo una guerra implacabile, sarà devastato*
» *dal Romano vincitore. L'impero romano, armato di*
» *denti e di unghie di ferro, lacerò le carni dei santi, e*
» *l'empia sua bocca ne fu insanguinata: un sasso distac-*
» *cato da un monte, senza la mano di verun uomo,*
» *romperà quest'impero da principio sì potente e più*
» *duro del ferro, e in fine sì debole e sì fragile come la*
» *creta:* ROMANUS IPSE FERRATIS DENTIBUS UNGUIBUSQUE
» SANCTORUM CARNES ET CRUENTO ORE LACERAVIT: EX-
» CIDATUR LAPIS DE MONTE SINE MANIBUS, ET POTEN-
» TISSIMUM PRIMUM REGNUM AC FERREUM, DEINDE FRA-
» GILE ET INFIRMUM IN TESTARUM MODUM CONTERAT ».
(E nel suo comentario intorno alla profezia del capo VII
di Daniele, che è quello di cui qui si tratta, dopo aver
rigettata l'opinione di Porfirio, il quale pretendeva che
questo piccolo corno, di cui parla questo profeta, potesse
essere Antioco Epifane, soggiunge (2)): « *Diciamo adunque,*
» CIO' CHE NE TRAMANDARONO TUTTI GLI SCRITTORI EC-
» CLESIASTICI, *che alla fine del mondo,* QUANDO L'IMPERO
» ROMANO SARA' PROSSIMO AD ESSER DISTRUTTO, VI SA-
» RANNO DIECI RE, CHE FRA DI LORO DIVIDERANNO QUE-

(1) *Hieron. in Isai. XX ad litteram, col.* 133. — (2) *Idem in Dan.* VII, *col.* 1101.

» ST' IMPERO, E CHE SE NE INNALZERA' UN UNDECIMO » FIGURATO DA QUESTO PICCOLO CORNO, *di cui parla* » *Daniele*. ERGO DICAMUS QUOD OMNES SCRI- » PTORES ECCLESIASTICI TRADIDERUNT; IN » CONSUMMATIONE MUNDI, QUANDO REGNUM DE- » STRUENDUM EST ROMANORUM, DECEM FU- » TUROS REGES QUI ORBEM ROMANUM IN- » TER SE DIVIDANT; ET UNDECIMUM SUR- » RECTURUM, ESSE REGEM PARVULUM.

» Ora questi dieci re sono venuti, e si vedono com- » parire al capo XVII (dell'Apocalisse): essi smembrarono » e divisero l'impero romano. BISOGNA DUNQUE, SE » PUR VUOLSI ENTRARE NELLO SPIRITO E » NELLA TRADIZIONE DI TUTTI I PRIMI CRI- » STIANI CHE SCRISSERO INTORNO A QUE- » STA MATERIA, RICONOSCERE CHE L' IMPERO ANTICRI- » STIANO, O QUELLO DA CUI DEVE USCIR L' ANTICRISTO, » COMPARVE IN QUESTA CONGIUNTURA, CIOÈ AL PRINCI- » PIO DEL SETTIMO SECOLO, allorchè, non molto dopo » l' ultima ruina dei Romani cagionata dai Longobardi, co- » mincia a comparir Maometto (2), il quale come un pic- » colo corno, CORNU PARVULUM, si alzò dal mezzo dei » dieci re distruttori dell'impero romano, e spinse le » sue conquiste e le sue bestemmie più oltre di tutti gli » altri, giusta la predizione di Daniele ».

L' abate di la Chétardie ritorna quindi al testo dell'A- pocalisse: *Apparve un cavallo pallido, e colui che sopra vi era assiso, si chiamava Morte*. « Qui dunque (dice » egli) il maomettismo, e specialmente l' impero del » Turco, è chiamato Morte, perchè colla sua venuta ci » annunzia l' intera ruina dell' impero romano, al quale » succede: perocchè avendo invaso le sue provincie, l' o- » riente, il mezzogiorno ed il settentrione, abolito l' im- » pero d' Oriente colla presa di Costantinopoli, detta *la* » *nuova Roma*, e minacciando di continuo il resto del- » l' impero d' Occidente, se così possiamo chiamarlo, » col terrore ch' egli incute a Vienna ed a Roma (1),

(1) Alboino, re dei Longobardi, viene a stabilirsi nell' Italia nel 568. Circa questo stesso tempo nacque Maometto, e nel 16 luglio 622 co- mincia la famosa epoca dell' egira, che è il principio della sua potenza e del suo impero. V. la *Storia Ecclesiast.* di Fleury, lib. XXXIV, n. 20, e lib. XXXVIII, n. 1 e seg. — (2) Quando ciò scriveva l'ab. di la Chétardie, Vienna

» chi sa che egli non abbia a provare con un secondo » avvenimento, che sia il vero distruttore dell' impero » romano, della nuova e dell' antica Roma, e quindi » che sia il precursore della fine del mondo e della » distruzione dell' universo?

» *E l' inferno lo seguiva.* L' Anticristo e tutto l' in- » ferno scatenato devono seguirlo. Qui appresso (1) si » dice pure che *l' Inferno e, la Morte saranno gettati* » *nello stagno di fuoco;* segno certo che questi saranno » due imperi (l' uno dei quali terrà dietro all' altro, e » nascerà anche dall' altro, come altrove lo dice l' abate » di la Chétardie). Si leggano Ducas, Phranzes e gli » altri che si trovavano in Costantinopoli al tempo della » sua ruina sotto Maometto II nel 1453, e si vedrà che » tutti i fedeli riguardavano costui come il precursore » dell' Anticristo, gliene davano il nome, e gliene ap- » plicavano i passi della Scrittura, e specialmente del- » l'Apocalisse; e per un segreto istinto di religione e di » spirito profetico, che sempre risiede nella Chiesa, essi » pubblicarono che i giorni dell' Anticristo erano venuti ». Fin' anche dai primi principii del maomettismo, quando Omar I, successore di Abobeker, il quale era succeduto all' empio Maometto, si impadronì di Gerusalemme nel 638, la profanazione dei luoghi santi, in cui questo barbaro stabilì un empio culto, fece dire al santo vescovo Sofronio, che allora governava quella Chiesa, che ivi era l' abbominio della desolazione predetto dal profeta Daniele (2). « Ma non si può vedere una immagine più » viva del furore di questa nazione barbara ed inumana, » quanto la seguente:

» *Gli fu dato il dominio sulle quattro parti della* » *terra.* Il maomettismo è già dominante nell' Asia, nel- » l' Africa, ed in una parte dell' Europa.

» E il potere *di uccidere colla spada, colla fame e* » *colla morte.* Egli porta in tutti i luoghi che devasta, la » guerra, la fame e la peste: *E colle bestie della terra; e*

avea appena sostenuto, nel 1683, un vivissimo assedio per parte dei Turchi, venuti in numero di duecentomila, condotti dal gran-visir Kuproli, e da cui essa fu liberata col soccorso di Giovanni Sobieski, re di Polonia, e del principe Carlo, duca di Lorena.

(1) *Apoc.* XX. 14. — (2) Vedi nella *Storia Ecclesiastica* del sig. di Fleury, lib. XXXVIII, n. 9.

» trae seco un' innumerevole moltitudine di popoli barbari, » empii, eretici, apostati, che ben direbbesi che ai spo- » gliarono della natura umana, per vestir quella delle be- » stie le più feroci, tanto sono essi inumani ». Così si esprime l' abate di la Chétardie.

Spiegazione della profezia di Daniele relativa a questo piccolo corno, applicato all'impero anticristiano fondato da Maometto.

Ritorniamo ora alla profezia di Daniele. Questo profeta, considerando attentamente le dieci corna che erano sulla fronte della quarta bestia, ne vede sorgere un altro piccolo: *Ecce cornu aliud parvulum ortum est*(1). Chi era Maometto? un Arabo di oscuri natali. Avendo perduto suo padre nell' età di due anni, e nulla avendogli lasciato il suo avo, si trovò ridotto in grande povertà; un suo zio si prese cura della sua educazione, e lo impiegò nel traffico. Essendosi Maometto recato in Damasco, una ricca vedova lo prese per suo agente, e poscia lo sposò, mentre egli non aveva ancora ventott' anni. Nell' età di quaranta egli comincia a spacciarsi come profeta suscitato da Dio per ristabilire la religione. Lo persuade da principio alla sua moglie, al suo schiavo, ad un suo congiunto, e ad alcune altre persone: quattro anni dopo egli dichiara apertamente di venire a ristabilir la religione di Abramo e d' Ismaele, più antica, diceva egli, di quella de' Giudei e dei Cristiani. Trovò sulle prime qualche resistenza, specialmente per parte dei Corisiani, che erano quelli della sua tribù: essi lo proscrissero con un decreto affisso nel tempio della Mecca. Ma la sua dottrina aveva già fatto progressi nel resto dell' Arabia, e particolarmente in Jathreb, antica città commerciante, posta a sessanta leghe dalla Mecca, e chiamata poscia *Medina*. Maometto risolvè di quivi stabilirsi; e dopo avervi mandati i suoi discepoli, vi si rifugiò egli pure per mettersi in salvo da' suoi nemici. Qui pongono i Maomettani l' epoca dell' egira, che presso di loro significa fuga: quest' epoca è stabilita nel 16 luglio dell' anno 622 di Gesù Cristo; ed è da quest' epoca che essi contano i loro anni. Dopo questa ritirata, il partito di Maometto si accrebbe e si fortificò. Egli sconfisse in molti scontri i Giudei ed i Corisiani, i quali fecero finalmente una tregua con lui nel sesto anno dell' egira. Nello stesso anno, quelli che avevano abbracciato la sua nuova religione, e che furon detti Musulmani,

(1) *Dan.* VII. 8.

lo riconobbero per loro signore e loro principe. Due anni dopo, avendo i Coriciani rotta la tregua, Maometto marciò contro di loro con un esercito di diecimila Musulmani, entrò senza ostacolo nella Mecca, e vi fu da tutti riconosciuto come profeta e come sovrano. Tali furono i principii di Maometto: *Ecce cornu aliud parvulum ortum est.*

Questo piccolo corno si innalza dal mezzo dei primi dieci [1], *de medio eorum*. Fin dal tempo di Pompeo, Areta, re dell' Arabia, vedendo l' esercito romano pronto ad entrare ne' suoi Stati, aveva spedito i suoi ambasciatori a protestargli sommissione. Pompeo non tralasciò di avanzarsi fino a Petra, sua capitale, cui egli conquistò. Areta vi fu preso, ma poi lasciato in libertà quando accettò le condizioni che Pompeo gli impose. I re dell' Arabia rimasero quindi dipendenti dai Romani, finchè sotto l' impero di Traiano, Palma, governatore di Siria mandato dai Romani, terminò di soggiogare questi popoli nell' anno 105 di Gesù Cristo. Gli Arabi si ribellarono sovente, ma Severo, Macrino ed Aureliano li ridussero al dovere. Essi rimasero in questo stato fino al tempo in cui Maometto facendosi riconoscere per loro sovrano, contribuì per tal modo egli stesso allo smembramento delle provincie dell' impero romano, e si innalzò così dal mezzo delle dieci corna della bestia: *Ecce cornu aliud parvulum ortum est de medio eorum.*

Egli si innalza dal mezzo di esse, e dopo di esse; poichè questo è appunto ciò che dice l' angelo. Le dieci corna sono dieci re, ed un altro si innalzerà dopo di essi; *Et alius consurget post eos* [2]. Egli è nel quinto secolo che i Barbari si gettano sulle provincie dell' impero, le smembrano, e vi si stabiliscono. Fin dall' anno 410, Roma fu presa da Alarico, re dei Goti; nel 455 da Genserico, re dei Vandali; nel 476 da Odoacre, re degli Eruli, ed allora finì l' impero d' Occidente nella persona di Augustolo. Nel 500, Teodorico, re degli Ostrogoti, che a-

(1) Alcuni vogliono che la parola araba *egira*, هجرة, significhi *persecuzione*; altri, *fuga a motivo della persecuzione*; e pretendono che questa parola fosse applicata alla fuga di Maometto perseguitato dal partito che gli era contrario: ma per se stessa significa semplicemente *fuga*. — (2) *Dan.* VII. 24.

vea costretto Odoacre a cedergli l'Italia, entra in Roma. Nel 546, Roma, che era stata riacquistata dai Romani, ricade sotto il dominio di Totila, re dei Goti, che la riprende di nuovo nel 549. Finalmente nel 568, Alboino, re dei Longobardi, viene a stabilirsi nell'Italia; e nel 622 comincia ad innalzarsi l'empio Maometto: *Et alius consurget post eos.*

Questo corno da principio era piccolo, ma poscia apparve più grande degli altri dieci: *Et aspectus ejus magnus erat præ consortibus ejus* (1). Tale è letteralmente l'espressione del testo originale, cui la Volgata traduce con queste parole: *Et majus erat ceteris.* L'angelo spiega queste parole, allorchè dice che l'undecimo re, rappresentato da quest'undecimo corno, sarà molto diverso da quelli che si innalzarono prima di lui: *Et ipse diversus erit a prioribus* (2). Questa è l'espressione del testo originale, ed è precisamente la stessa di cui si serve Daniele, allorchè dice che la quarta bestia era molto diversa dalle altre tre: *Dissimilis autem erat ceteris bestiis* (3); e precisamente pure la stessa di cui servesi l'angelo quando dice che il quarto regno rappresentato da questa bestia sarà molto diverso da tutti gli altri: *Diversum erit ab omnibus regnis* (4). Quindi, siccome l'impero romano fu diversissimo dagli altri tre grandi imperi che erano comparsi nei secoli precedenti; così il nuovo impero rappresentato da questo piccolo corno sarà molto diverso dalle altre monarchie già stabilite prima di esso sulle rovine dell'impero romano. Sarà diverso nel potere: così esprimendo la volgata versione il senso del testo originale: *Et ipse potentior erit prioribus.* Sarà diverso pei mali che cagionerà: questo è il senso della versione dei Settanta: *Et ipse antecellet malis priores* (5). E diffatto tra le monarchie che si innalzarono sulle ruine dell'impero romano, quale è mai quella che abbia pareggiato in potere od in crudeltà l'impero anticristiano di Maometto? Quale è quella che abbia portato più lontano le sue conquiste, o che abbia cagionato maggiori mali alla Chiesa di Gesù

(1) *Dan.* VII. 20. וחזוה רב מן חברתה. — (2) *Dan.* VII. 24. והוא ישנא מן קדמיא. — (3) *Dan.* VII. 7. והיא משניה מן כל חיותא די קדמיה. — (4) *Dan.* VII. 23. די תשנא מן כל מלכותא. — (5) *Dan.* VII. 24. Ὃς ὑπεροίσει κακοῖς πάντας τοὺς ἔμπροσθεν.

Cristo? Le altre nei loro primordii combatterono contro l'Agnello; ma l'Agnello le vinse, assoggettandole all' obbedienza della fede; esse in fine adorarono colui, contro al quale avevano combattuto. Ma questi fin dalla sua nascita mai non cessò di combattere contro l'Agnello, a cui le altre si sottomisero: *Et ipse diversus erit a prioribus.*

Tre corna, fra le prime dieci, furono troncate innanzi a questo piccolo corno: *Et tria de cornibus primis evulsa sunt a facie ejus*(1). Esse furono troncate, e caddero: *Ceciderunt tria cornua*(2). E secondo l' interpretazione dell' angelo, ciò significa che colui che è rappresentato da questo piccolo corno, umilierà ed abbasserà tre re: *Tres reges humiliabit*(3). L' espressione dell' angelo è la stessa di cui si serve il salmista, allorchè dice che il Signore innalza quelli che sono mansueti ed umili, ed umilia fino a terra i cattivi: *Humilians autem peccatores usque ad terram*(4). Dessa è pur quella di cui fa uso Daniele parlando di Nabuchodonosor, allorchè dice che questo principe innalzava chi voleva, ed abbassava chi voleva: *Et quos volebat, humiliabat*(5). Teniam dietro ai progressi dell' impero di Maometto, e vediamo quali siano i re che egli ha abbassato. Maometto non regnò che nove anni, e quand' egli morì nell' undecimo anno dell' egira, aveva già conquistato quasi tutta l'Arabia. Questi Arabi Musulmani sono quelli che in seguito furono chiamati *Saraceni*. Essi riconobbero per successore di Maometto Abubeker, uno de' suoi principali settarii, che assunse il titolo di *califo*, ossia vicario, dichiarandosi luogotenente del profeta. Egli non regnò che due anni, e in questo breve intervallo non tralasciò di fare ancora molte conquiste; verso la Caldea, soggiogò gli Arabi, sudditi dei Persi, e verso la Siria sottomise pure gli Arabi sudditi dei Romani. Omar gli succedette nell' anno decimoterzo dell' egira, ed assoggettò la Siria, la Fenicia, l' Egitto, la Giudea, la Mesopotamia. Fino ad una tal' epoca non eran queste se non provincie tolte o ai Romani, od ai Persiani. Ma in fine Omar penetrò

(1) *Dan.* VII. 8. — (2) *Ibid.* ỳ. 20. — (3) *Ibid.* ỳ. 24. ותלתה מלכין יהשפל. — (4) *Psal.* CXLVI. 6. משפיל רשעים עדי ארץ. — (5) *Dan.* V. 19. ודי הוא צבא הוא משפל.

nella Persia, in cui si era innalzata una nuova monarchia fin dall' anno 228 di Gesù Cristo. Questa monarchia erasi fortificata; e noi abbiam fatto osservare che i Persiani eran del numero di coloro che si gettarono sulle terre dell' impero romano, e contribuirono allo smembramento delle sue provincie. Erano più di quattrocento anni che sussisteva questa monarchia, quando Omar penetrò nella Persia, attaccò *Ormisda* IV che allora vi regnava, e che è pur chiamato *Jezdegirde*. Ormisda fu vinto, e la Persia soggiogata da Omar circa l' anno 640 di Gesù Cristo. Ecco gia un re abbassato da questa potenza, che doveva abbassarne tre: *Tres reges humiliabit*. Omar morì dopo dieci anni di regno, ed ebbe per successore *Othman*. Sotto il regno di costui, i Saraceni penetrarono nell'Africa e la rendettero tributaria. Nel secolo seguente essi passarono nella Spagna, e si sparsero nella Francia, in cui furono vinti da Carlo Martello nel 732. Nell'820 essi penetrarono in Sicilia, e si avanzarono poscia fino alle porte di Roma, e vi sparsero molte volte la costernazione e lo spavento. Finalmente nel 1016, essendo venuti di nuovo in Italia per mare, il papa Benedetto VIII adunò tutti i difensori delle Chiese, e loro comandò di muover seco lui ad assalire i nemici, sperando coll' aiuto di Dio di metterli a morte. Nello stesso tempo egli spedì segretamente una quantità di barche per troncar loro la via al ritorno. Il loro capo essendosene accorto, salvossi con pochi seguaci; le sue truppe si unirono, ed ebbero da principio grandi vantaggi sui Cristiani per lo spazio di tre giorni; ma costretti a cedere, presero la fuga, e furono uccisi fino all' ultimo; per modo che i Cristiani non potevano contare il numero dei morti, nè la quantità del bottino. Non molto dopo, Togrulbec, che era nipote di Seljouc, capo della famiglia dei Turchi Seljoucidi, si impadronisce di Bagdad nel 1055, e vi fonda il più grande impero che mai siasi veduto dopo l' origine della setta dei Musulmani. Nel 1299, comincia a innalzarsi la famiglia degli Ottomani, il cui capo è *Othman*, il quale ottenne allora il titolo di *sultano* nelle città che i Turchi aveano conquistate aui Greci. Nel 1325 *Orchan*, suo figlio, gli succede; egli prende Bursa in Bitinia, e ne fa la sua capitale.

Nel 1360, Amurat I, figlio di Orcban, prende Adrianopoli, e vi trasferisce la sede del suo dominio. Nel 1393, suo figlio Bajazet I assedia Costantinopoli, ed obbliga l'imperatore Manuele Paleologo a pagargli tributo. Nel 1422 Amurat II assedia Costantinopoli, ma è costretto a ritirarsi. Finalmente nel 1452 Maometto II forma di nuovo l'assedio di Costantinopoli, e nell'anno seguente la città è presa d'assalto; l'imperatore *Costantino Paleologo* viene ucciso sulla breccia, e i Turchi rimangono padroni dell'impero d'Oriente. Ecco dunque un altro potente monarca abbassato da quest'impero anticristiano, che doveva abbassarne tre. *Tres reges humiliabit.* Così due corna sono già state troncate, due corna son già cadute innanzi a quel piccolo corno, che divenne più potente di quelle che l'avevano preceduto. Il terzo quale sarà? A ciò rispondiamo con Vatablo: È vero che rimane ancora un terzo corno da abbattersi da questa potenza anticristiana; ma non essendo ancora compita questa parte della profezia, noi ignoriamo quale sia questo corno: *Superest tertium cornu superandum; quod quia factum nondum est, ignoramus.*

Qui forse ci si obbietterà che le due corna di cui abbiam parlato non sono due delle prime dieci, mentre le tre corna cui Daniele vide cadere innanzi a questo piccolo corno che diventò più potente delle altre dieci, erano tre delle prime dieci: *Et tria de cornibus primis evulsa sunt a facie ejus*(1). Ma si ascolti ciò che dice l'angelo: *Le dieci corna sono dieci re che si innalzeranno da questo regno; ed un altro si innalzerà dopo di essi, e sarà molto diverso dai primi, ed abbasserà tre re*: ET TRES REGES HUMILIABIT. Si noti bene che egli non dice già che questi saranno tre re fra i primi dieci; egli non dice neppure che questi saranno tre re di questo regno; ma semplicemente che questi saranno *tre re*: TRES REGES HUMILIABIT. Ciò nondimeno le tre corna erano tre delle prime dieci. Questo è vero, nè poteva essere altrimenti. Si doveva dimostrare che dieci re si innalzerebbero da questo regno; bisognava adunque che questa bestia avesse dieci corna. Si doveva mostrare che l'undecimo corno abbatterebbe tre re; biso-

(1) *Dan.* VII. 8.

gnava dunque che tre corna fossero abbattute. Ma dove prendere queste tre corna? Bisognava forse far comparire sulla testa della bestia tre altre corna aggiunte alle prime dieci? Questa bestia avrebbe dunque avuto tredici corna, e nondimeno essa non doveva averne che dieci. Bisognò dunque necessariamente che le tre corna abbattute fossero tre delle prime dieci, quantunque in realtà i tre re che dovevano essere abbassati, non dovessero essere del numero dei primi dieci: e noi pure vediamo che quando l' angelo si fa a spiegare la caduta di queste tre corna, non considera se esse sieno delle prime dieci, ma si contenta di dire, che la caduta di queste tre corna dinota l' abbassamento di tre re: TRES REGES HUMILIABIT. Noi vediamo già, che l' impero anticristiano di Maometto abbattè due potenti monarchie, e la serie dei tempi ci insegnerà quale debba essere la terza.

Continua la spiegazione della profezia di Daniele relativa al piccolo corno applicato all'impero anticristiano fondato da Maometto.

Questo piccolo corno, che doveva un giorno essere così potente, aveva occhi. *Cornu illud habebat oculos*(1); e gli occhi di questo corno erano come gli occhi dell' uomo. *Et ecce oculi quasi oculi hominis erant in cornu isto*(2). Sotto a qual titolo si annunzia Maometto? sotto qual titolo lo rispettano i suoi settarii? sotto qual titolo lo esaltano essi? Sotto il titolo di profeta, cioè sotto il titolo di veggente, *videns;* tale essendo il nome che gli Ebrei davano ai profeti. Quest' empio che doveva un giorno annunziarsi come profeta, non poteva dunque esser meglio caratterizzato che con questa particolar circostanza, che non può meglio convenire che a lui; questo corno aveva occhi: *Cornu illud habebat oculos.* Ma gli occhi di questo corno sono come gli occhi dell' uomo; gli occhi di questo veggente sono occhi di carne e di sangue. Egli si annunzia come profeta; ma è un profeta di menzogna, un profeta che non fu mandato da Dio, e che non parla che da se stesso: *Et ecce oculi quasi oculi hominis erant in cornu isto.*

Questo corno aveva eziandio una bocca che profferiva gran cose: *Et os loquens ingentia; et os loquens grandia*(3). Così la Volgata traduce in due diverse maniere una sola e medesima espressione dell' ebreo. Questa bocca diceva *gran cose,* cioè dessa parlava con alterigia, con

(1) *Dan.* VII. 20. — (2) *Ibid.* ỳ. 8. — (3) *Ibid.* ỳỳ. 8. 20.

orgoglio, con insolenza; così appunto spiegandolo l' angelo allorchè dice che colui che vien rappresentato da questo corno parlerà contro l' Altissimo: *Sermones contra Excelsum loquetur* (1). Quali bestemmie Maometto e i suoi settarii non profferirono e non profferiscono ancora ogni giorno contro l'Altissimo? *Sermones contra Excelsum loquetur*.

Questo corno moveva guerra ai santi, e prevaleva contro di loro: *Cornu illud faciebat bellum adversus sanctos, et prævalebat eis* (2). E ciò è pur quello cui spiega l' angelo quando dice, che colui che è rappresentato da questo corno, schiaccierà e distruggerà i santi dell'Altissimo: *Sanctos Altissimi conteret* (3). Tale è l' espressione della Volgata. La parola del testo originale בלא non si trova in altro luogo: i Settanta la prendono in senso di render vieto, usare, consumare: *Veterascere faciet* (4). E diffatto questa parola ha relazione con quella di cui si serve Giosuè quando dice (5) che i Gabaoniti venuti a trovarlo, avevano seco loro portato *vecchi* sacchi, *vecchi* otri, *vecchi* abiti e *vecchie* scarpe. Essa ha pure una relazione colla frase usata da Geremia, quando ne' suoi Treni, parlando del Signore, dice: Ha fatto invecchiar la mia pelle e la mia carne, ed ha stritolate le mie ossa: *Vetustam fecit pellem meam et carnem meam; contrivit ossa mea* (6). E si può dire che sia la stessa parola, con questa sola differenza, che Geremia l' adopera nell' ebreo, e Daniele nel caldeo. Questa parola qui dunque significa usare, esaurire, consumare, far perire a forza: *Sanctos Altissimi conteret*. Quali violenze Maometto ed i suoi successori non hanno già esercitato contro i santi dell' Altissimo? quanti Cristiani non hanno essi fatto perire, o trascinandoli in una funesta apostasia, o togliendoli di vita con una aperta guerra, o con una persecuzione crudele? *Sanctos Altissimi conteret*. Il principale oggetto, e la quasi continua occupazione di quest' impero, dopo la sua nascita, non consi-

(1) *Dan.* VII. 25. — (2) *Ibid.* ✝. 21. — (3) *Ibid.* ✝. 25. ולקדישי עליונין יבלא. — (4) *Ibid. Sept.* Καὶ τοὺς ἁγίους ὑψίστου παλαιώσει. — (5) *Jos.* IX. 4. 5. *Saccos veteres* (בלים) .... *et utres vinarios veteres* (בלים) .... *calceamentaque perantiqua* (בלות) .... *veteraque vestimenta* (בלות). — (6) *Thren.* III. 4. בלה בשרי ועורי שבר עצמותי.

ste forse appunto nel muover guerra ai santi? *Cornu illud faciebat bellum adversus sanctos.* E quante volte non permise Iddio che questo impero anticristiano prevalesse, ora seducendo i popoli, ed ora soggiogandoli ed opprimendoli? Quanto non furono rapidi i suoi progressi fin dai primi principii? Quanto non si estesero già essi, nella serie dei secoli che trascorsero da' suoi principii? *Cornu illud faciebat bellum adversus sanctos, et prævalebat eis.*

Soggiunge l' angelo, che colui che è rappresentato da questo corno, pretenderà di cambiare i tempi e la legge(1): *Putabit quod possit mutare tempora et leges;* oppure, secondo l' espressione del testo originale tradotto più letteralmente: *Cogitabit ad mutandum tempora et legem.* Maometto non ha forse preteso di cambiare i tempi, cambiando i giorni consacrati dalla religione, e trasportando in ispecie la santificazione del settimo giorno; non volendo che i suoi settarii osservassero nè il sabato coi Giudei, nè la domenica coi Cristiani, ma obbligandoli a rimettere al venerdì la santificazione del settimo giorno? Non ha egli forse preteso di cambiare la legge, sostituendo alle sante leggi dell' Evangelo, le leggi empie del Corano? *Cogitabit ad mutandum tempora et legem.*

Ma i progressi di quest' impero anticristiano hanno i loro limiti segnati da Dio, e al di là dei quali non si potranno estendere. Questo corno movea guerra ai santi, e prevaleva contro di loro, finchè venne l'Antico dei giorni: *Donec venit Antiquus dierum*(2). Ciò è spiegato dall' angelo, quando dice che i santi saranno abbandonati in mano a colui che è rappresentato da questo corno, fino ad un tempo, a due tempi e alla metà di un tempo, e che allora terrassi il giudizio: *Et tradentur in manu ejus usque ad tempus, et tempora, et dimidium temporis; et judicium sedebit*(3). Può dirsi che i santi cominciarono ad esser dati in mano a quest' empio fin dal tempo in cui egli cominciò ad esercitare le sue violenze sul popolo di Dio: per modo che quest' espressione figurata potrebbe dinotare l' intera durata che deve avere quest' impero anticristiano, contando dal suo prin-

(1) *Dan.* VII. 25. ויסבר להשנוא זמנין ודת. — (2) *Ibid.* ℣. 22. — (3) *Ibid.* ℣℣. 25 et 26.

cipio. Ma siccome il termine di questa durata è ravvolto nell' oscurità del futuro, così non avvi che Dio il quale sappia quale sia l' estensione precisa di ciascuno di questi tempi. Ciò che potrebbe dirsene non formerebbe che semplici congetture. Solo può notarsi, che gli anni dei Maomettani sono affatto diversi dai nostri. Essi diversificano nell' epoca, poichè noi contiamo i nostri anni dall' epoca della nascita di Gesù Cristo, e i Maomettani contano gli anni loro dall' *egira*, o fuga di Maometto, nel 16 luglio dell' anno 622 di Gesù Cristo. Essi diversificano anche nella forma; i nostri anni sono solari, ed hanno trecentosessantacinque, o trecentosessantasei giorni; e gli anni dei Maomettani sono lunari, e non hanno che trecentocinquantaquattro o trecentocinquantacinque giorni. I Maomettani hanno eziandio un periodo di trent' anni composto di diciannove anni ordinarii che non hanno se non trecentocinquantaquattro giorni, e di undici anni che hanno trecentocinquantacinque giorni. Donde deriva che trentatrè anni dell' egira non fanno che trentadue anni dell' era cristiana; per modo che i Maomettani contavano già mille e centosettant' anni dell' egira nell' anno 1756 dell' era cristiana. È necessario il notar ciò, perchè i tre tempi e mezzo di cui parla l' angelo, sono forse relativi al calcolo particolare degli anni di questo popolo; perocchè i *tre tempi e mezzo* notati da Daniele potrebbero essere lo stesso intervallo dei quarantadue mesi notati da s. Giovanni [1], parlando di una bestia che è somigliante a quella di Daniele, e che parimente rappresenta l' impero anticristiano. Imperocchè questi *quarantadue mesi* formano egualmente un intervallo di *tre anni e mezzo*, e prendendo i giorni per anni, questi quarantadue mesi potrebbero rappresentare quarantadue *periodi di trent' anni* nel modo che in fatto distinguonsi nel calcolo degli anni dell' egira [2]. Del resto però, an-

(1) *Apoc.* XIII. 5. — (2) Questi *periodi di trent' anni* furono accuratamente distinti dall' ab. Lenglet di Fresnoi nelle sue *Tavolette cronologiche*, e dal p. Clement, benedettino, nella seconda edizione dell' *Arte di verificar le date*. Si possono consultare queste due opere, e vi si vedrà che l' anno 1170 dell' egira, che cominciava in settembre 1756 e finiva in settembre 1757, poneva termine ad uno di questi periodi di trent' anni; e se dividesi il numero 1170 per 30, si troverà che questo periodo era il trentanovesimo dopo la nascita dell' impero anticristiano fondato da Maometto.

che questo non è ancora che una semplice congettura, ed è sempre vero il dire che Dio solo sa la durata precisa di questi tre tempi e mezzo, duranti i quali i santi rimarranno esposti alla violenza di tali nemici del nome cristiano: *Et tradentur in manu ejus usque ad tempus, et tempora, et dimidium temporis.* Qui forse ci si obbietterà che questi tre tempi e mezzo potrebbero indicare semplicemente la durata della persecuzione dell' ultimo Anticristo; poichè infatto, nel capo XII, Daniele predicendo la gran desolazione, cui soffrirà il popolo fedele nel tempo dell' ultimo Anticristo, dice che questa desolazione durerà un tempo, due tempi e la metà di un tempo: *In tempus, et tempora, et dimidium temporis*(1). Ma quivi il profeta parla evidentemente della persecuzione dell' ultimo Anticristo, e qui sembra più occupato del carattere dell' impero, alla testa del quale deve finalmente comparire quest' ultimo persecutore. Ivi il profeta parla di una tal desolazione, a cui non ve ne sarà mai stata un' altra simile, a segno che verrà proscritto anche il sacrifizio perpetuo; e dopo questa terribile desolazione, coloro che dormono nella polvere si risveglieranno, alcuni per la vita eterna, ed altri per un obbrobrio che non avrà mai fine. È chiaro che ciò non si può intendere che della persecuzione dell' ultimo Anticristo, ed è appunto per riguardo a questa terribile desolazione, che egli dice che essa durerà un tempo, due tempi e la metà di un tempo; e perciò non dubitiamo che queste parole non abbiano allora il lor compimento. Ma qui il profeta ci descrive i principii ed i progressi di una potenza anticristiana; perocchè ci dice che i santi saranno dati in preda a questa potenza per lo spazio di un tempo, di due tempi e della metà di un tempo; i caratteri di questa potenza anticristiana si riscontrano nell' impero stesso di Maometto; e noi vediamo che fin dai principii di quest' impero anticristiano i santi sono in fatto abbandonati alle sue mani; vediamo che fin dall' anno 636, circa quattordici anni dopo la nascita di quest' impero anticristiano, Gerusalemme stessa cadde in potere di questo barbaro ed empio popolo; e i santi dell'Altissimo veggonsi fin d' allora dati in preda a que-

(1) *Dan.* XII. 7.

sia potenza anticristiana; ecco ciò che ci induce a conchiudere, che i tre tempi e mezzo di cui qui parla l'angelo, e duranti i quali i santi dell'Altissimo saranno abbandonati in mano di una siffatta potenza rappresentata da questo corno, ben potrebbero significare l' intera durata di questo impero anticristiano, dopo i suoi primi principii: *Et tradentur in manu ejus usque ad tempus, et tempora, et dimidium temporis.*

Ma dopo che questo intervallo sarà compito, si terrà il giudizio: *Et judicium sedebit*(1). L'Antico dei giorni verrà, e darà ai santi la facoltà di giudicare: *Venit Antiquus dierum; et judicium dedit* (o *datum est*) *sanctis Excelsi*(2). Gesù Cristo verrà nella gloria di Dio, suo Padre, per rendere a ciascuno secondo le proprie opere(3), e i santi con lui giudicheranno il mondo(4). Allora sarà tolta la potenza all' impero anticristiano rappresentato da questo corno; essa sarà tolta a colui che allora troverassi rivestito di questa potenza: *Et judicium sedebit, ut auferatur potentia*(5), o secondo l' espressione del testo originale tradotta letteralmente: *Et judicium sedebit, et potentiam ejus auferent*(6). Questa potenza sarà tolta, questo dominio sarà distrutto per sempre: *Ut auferatur potentia, et conteratur, et dispereat usque in finem*(7). Le nazioni essendo allora irritate contro il popolo del Signore, ed essendo giunto il tempo della collera del Signore contro i nemici del suo popolo(8), egli romperà questa potenza, e sterminerà per sempre coloro che hanno corrotto la terra: *Ut auferatur potentia, et conteratur, et dispereat usque in finem.*

Allora essendo arrivato il tempo di dar la ricompensa ai servi del Signore, a' suoi profeti e a' suoi santi, a tutti coloro che temono il suo nome, piccoli e grandi(9), i santi entreranno in possesso del regno: *Et tempus advenit, et regnum obtinuerunt sancti*(10). Venite, loro dirà Gesù Cristo(11); venite, o voi che foste benedetti dal mio Padre, possedete il regno che vi fu preparato fin dal principio del mondo: *Et regnum obtinuerunt sancti.* Allora il regno, la potenza e tutta l' estensione dell' im-

(1) *Dan.* VII. 26. — (2) *Ibid.* ℣. 22. — (3) *Matth.* XVI. 27. — (4) I *Cor.* VI. 2. — (5) *Dan.* VII. 26. — (6) *Ibid.* ושלטנה יהעדון. — (7) *Ibid.* — (8) *Apoc.* XI. 18. — (9) *Ibid.* — (10) *Dan.* VII. 22. — (11) *Matth.* XXV. 34.

pero che è sotto il cielo, saranno date al popolo dei santi dell'Altissimo: *Regnum autem, et potestas, et magnitudo regni, quæ est subter omne cœlum, detur populo sanctorum Altissimi*(1). Allora sarà distrutto(2) ogni potere, ogni dominio, ogni impero sotto il cielo; allora i regni di questo mondo diventeranno i regni del Signore e del suo Cristo(3); egli regnerà nei secoli de' secoli, e tutti i santi regneranno con lui: *Regnum autem, et potestas, et magnitudo regni, quæ est subter omne cœlum, detur populo sanctorum Altissimi.* Perocchè il suo regno è un regno eterno: *Cujus regnum, regnum sempiternum est;* e tutti i re gli saranno soggetti, e gli obbediranno: *Et omnes reges servient ei et obedient*(4). Quegli stessi fra gli eletti che saranno stati renduti partecipi e depositarii del potere di Dio nel secolo presente, gli restituiranno allora questo potere, come lo stesso Figliuol dell' uomo gli restituirà quello che egli avrà da lui ricevuto(5). Essendo allora ogni cosa assoggettata al Figlio, anche il Figlio verrà assoggettato a colui che gli avrà assoggettato ogni cosa, per modo che Dio sarà allora tutto in tutti. Sarà egli stesso che regnerà ne' suoi santi, consumati nell' unità con lui. Tutti regneranno, e tutti gli saranno soggetti. Coloro che quaggiù sembravano più piccoli, regneranno con lui e gli obbediranno; e coloro che sembravano i più grandi, regneranno anch' essi con lui; e anch' essi lo serviranno e lo obbediranno: *Et omnes reges servient ei, et obedient.* Più non saravvi allora veruna potenza nemica di Dio e de' suoi santi; allora tutti quelli che erano un' occasione di scandalo e di caduta, tutti quelli che commettevano l' iniquità, saranno stati rimossi dal regno di Dio(6), e precipitati nella fornace di fuoco; il popolo del Signore sarà un popolo di giusti(7), tutti saranno a lui docili e fedeli, ed anche i più grandi fra loro; quelli stessi che avevano comandato agli altri nel secolo presente, lo serviranno e lo obbediranno per tutta l' eternità: *Et omnes reges servient ei, et obedient.*

(1) *Dan.* VII. 27. — (2) 1 *Cor.* XV. 24. — (3) *Apoc.* XI. 15. — (4) *Dan.* VII. 27. — (5) 1 *Cor.* XV. 24. 28. — (6) *Matth.* XIII. 41. 42. — (7) *Isai.* LX. 21.

Così sarà pienamente verificata la profezia di Daniele, che ci rappresenta la successione di quattro grandi imperi, l'ultimo dei quali dà l'origine ad un quinto, che si estende sino alla fine dei secoli. Fra questi cinque imperi, il primo è quello de' Caldei, il secondo quello dei Persiani, il terzo quello dei Greci, il quarto quello dei Romani; quest'ultimo impero si divide in molte monarchie, e dal mezzo di queste nuove monarchie si innalza un quinto impero nemico di Dio e dei suoi santi, l'impero anticristiano di Maometto; impero fondato da un uomo d'una nascita oscura, e che si annunzia sotto il titolo di profeta, cioè di veggente; impero che ha già soggiogate due potenti monarchie, quella dei Persiani e quella dei Greci; impero che non cessa dal vomitar bestemmie contro l'Altissimo, e dal far guerra ai santi; impero che ha per fine di sostituire una legge empia alla legge santa dell'Evangelo; impero sotto il cui giogo i santi dell'Altissimo gemono già da più di undici secoli; impero finalmente che perirà nel tempo che Dio ha fissato e che egli solo conosce.

Ricapitolazione della profezia di Daniele relativa ai quattro imperi rappresentati dalle quattro bestie. Parallelo delle due profezie di Daniele risguardanti i quattro imperi rappresentati dalla statua di quattro metalli, e dalle quattro bestie.

Le due profezie di Daniele relative alla successione degli imperi si accordano dunque in ciò, che esse ci rappresentano la successione di questi quattro grandi imperi: quello de' Caldei, quello dei Persiani, quello dei Greci e quello dei Romani. Ma esse diversificano in questo, che la prima non si estende che fino al tempo della prima venuta di Gesù Cristo, cioè fino al tempo in cui Gesù Cristo venne a stabilire sulla terra il suo regno colla predicazione dell'Evangelo; e la seconda si estende fino al tempo dell'ultima venuta di Gesù Cristo, quand'egli verrà a sterminare i cattivi, ed a mettere i giusti al possesso del regno eterno che loro è preparato. Esse diversificano in questo, che la prima non conduce l'impero romano se non fino al tempo in cui quest'impero idolatra, crollato ed abbattuto, vide innalzarsi sulle sue ruine l'impero eterno di Gesù Cristo; e la seconda ci addita le nuove monarchie che dovevano formarsi coi diversi smembramenti di quest'impero, e ci dimostra l'impero anticristiano che doveva innalzarsi dal mezzo di queste nuove monarchie. Esse per ultimo differiscono in questo, che la prima ci manifesta lo stabilimento e i progressi dell'impero

eterno di Gesù Cristo, e la seconda ci mostra l'origine, i progressi e la ruina dell'impero nemico di Gesù Cristo. Tali sono i principali tratti che distinguono e caratterizzano queste due profezie.

AVVERTIMENTO

INTORNO ALLA SEGUENTE DISSERTAZIONE.

Quando il p. Calmet pubblicò il suo comentario intorno a Daniele, vi unì una dissertazione sulla celebre profezia delle settanta settimane. In tale dissertazione egli viene esponendo in compendio le diverse opinioni degli antichi e dei moderni, de' Giudei e de' Cristiani, e passa all'opinione cui egli riconosce come la più adottata, e che fissa il principio delle settanta settimane nel ventesimo anno del regno di Artaserse Longimano, in guisa che esse finiscano alla morte di Gesù Cristo. Egli oppone alcune difficoltà a questo sistema, e con ciò si apre l'adito a passare all'opinione di alcuni cronologi moderni, i quali pretesero di fissare il termine di queste settanta settimane alla persecuzione di Antioco Epifane. Espone su questo punto il sistema di Marsham, secondo l'idea che se ne era formata. Riconosce « che avvi in » questo sistema un difetto essenziale; ed è che limita la » profezia al tempo di Antioco Epifane, senza avanzarsi » fino a Gesù Cristo ». Egli tocca leggermente alcune altre difficoltà che nota in questa ipotesi. Indi passa al sistema del p. Arduino, e l'espone nel modo in cui fu immaginato, e forma alcune altre difficoltà contro questa interpretazione. « Del resto (soggiugne egli) questo si- » stema nella sostanza non mi pare contrario alla fede, » giacchè in esso si suppone che Gesù Cristo sia il fine » della profezia, e che in lui dessa si termini nel suo » primo senso, e nella prima intenzione dello Spirito » Santo ». Il p. Arduino opinava che alcuni avvenimenti accaduti al tempo de' Maccabei, fossero figurativi di ciò che accader doveva al tempo di Gesù Cristo, e credeva

di trovare entrambi i sensi nella profezia di Daniele, in guisa però che, giusta il suo parere, le settanta settimane fossero interamente trascorse al tempo de' Maccabei. Il p. Calmet si fa innanzi a proporre una nuova ipotesi, cui egli credeva andasse soggetta a minori sconci di quelle di Marsham e del p. Arduino, quantunque in sostanza essa fosse concepita sul medesimo disegno, supponendo cioè che, secondo il senso letterale le settanta settimane finiscano al tempo di Antioco Epifane e de' Maccabei. Nondimeno dopo essersi esteso nello stabilir quest' ipotesi, egli trovasi costretto a confessare « che non ostante » questi caratteri di verisimiglianza e queste prove che » sembrano (dice egli) mettere la fine delle settanta settimane alla purificazione del tempio fatta da Giuda » Maccabeo, il più sicuro ed il migliore partito è di fissarla alla morte di Gesù Cristo, cioè di porne il principio al ventesimo anno del regno di Artaserse Longimano. I termini della profezia (soggiunge egli) ci » conducono naturalmente a Gesù Cristo, al Messia, » che è il vero Unto del Signore, morto per cancellare » i peccati degli uomini, col quale regna la giustizia » eterna, e nel quale è unto il Santo de' santi ».

Comparsa appena questa dissertazione, l' abate Renaudot ne fece dichiarare la sua opinione al p. Calmet, e spedì ad un amico di quest' autore le riflessioni che egli avea fatte su questo argomento, e che lo stesso p. Calmet ci ha comunicato: « Alcune persone pie e dotte » (diceva egli) e piene di stima e di venerazione verso » il rev. p. Calmet, videro con dispiacere che nella sua » dissertazione intorno alle settanta settimane egli abbia » adottato il sistema del p. Arduino, sistema che avea » siffattamente scandalizzato il pubblico che il cancelliere » Boucherat essendone stato informato, fece sopprimere, » per questa sola riflessione, la cronologia sacra di questo autore, quantunque già ne fosse terminata la stampa, » fatta con privilegio ed approvazione de' suoi superiori. » Tutti i dotti di qualche distinzione, e Bossuet fra gli » altri, insorsero contro questo nuovo sistema, pretendendo che non fosse permesso, sotto il pretesto di difficoltà cronologiche, l' allontanarsi dalla comune opinione » di tutti i Padri, i quali ponevano il termine del com-

» pimento della profezia alla morte di Gesù Cristo ».
Alla osservazione fatta dal p. Calmet, che cioè vi sono alcuni interpreti cattolici i quali seguirono l'opinione sostenuta dal p. Arduino, l'ab. Renaudot risponde, che « questi cattolici si riduceno ad Estio ed a Sisto di » Siena. Il primo (soggiugne egli) era buon teologo, e » scrisse un eccellente comentario intorno alle lettere » di s. Paolo, ma le altre sue osservazioni intorno alla » Sacra Scrittura non essendo state stampate se non dopo » la sua morte, non hanno la stessa forza delle altre » sue opere; e quelli che presero a terminarle, copiarono ciò che fu citato da Sisto di Siena, autore che » ha più fama che merito, e la cui autorità non è da » paragonarsi a quella di coloro che sostennero l'opinione contraria, e meno ancora a quella di tutti i Padri ». Per riguardo all'ipotesi che dallo stesso p. Calmet è riconosciuta per la più comune, e ad un tempo per la migliore e più sicura, l'abate Renaudot soggiunge: « Il p. Calmet la stabilisce senza prove capaci » di distruggere il sistema da lui spiegato di Marsham e » del p. Arduino. La sola novità dell'opinione del p. » Arduino dovea bastare per renderla sospetta: ma vi » sono sì forti argomenti per impugnarla, che reca maraviglia come il p. Calmet non ne abbia adoperato » veruno; il che farebbe credere che egli approvi questo » sistema, se nel suo comentario non avesse seguito » l'opinion comune dei Padri e di quasi tutti gli scrittori cattolici. Avvi un numero abbastanza grande fra » di essi, che somministrano maggiori prove che non » siano necessarie per abbattere questo paradosso. Se alcuni dotti non confutarono questa opinione, è perchè » essa non era venuta in mente a veruno, o perchè coloro che potevano avere avuto un tal pensiero, ne avevano riconosciuta l'assurdità e prevedute le conseguenze ».

Ma avvi nella dissertazione del p. Calmet un altro difetto, che fu poi notato da un canonico della chiesa cattedrale di Ipri, il sig. Plumyoen, autore di una nuova dissertazione intorno alle settanta settimane (1). L'ipotesi

(1) *Dissert. Selectæ in Scrip. Sac., auct. Judoco Jos. Plumyoen. Ypris*, 1735, in 8.°

stabilita dal p. Calmet nella sua dissertazione, suppone che dal principio di Ciro, capo dell' impero dei Persiani, fino alla morte del pontefice Onia vi sieno sessantadue settimane di anni, e che le prove cronologiche sieno state prodotte da Marsham e dal p. Arduino. Vi sono alcuni errori circa questi due punti. Tali prove non furono prodotte nè da Marsham, nè dal p. Arduino; e l' intervallo di cui parla il p. Calmet non si trova essere che di cinquantadue settimane di anni.

Questo è ciò che ci ha determinati a trattar di nuovo l' importante materia delle settanta settimane; noi ci proveremo a compiere le mire dell' ab. Renaudot; stabiliremo il sistema che dallo stesso p. Calmet era riconosciuto come il migliore, il più sicuro ed il più adottato, e faremo conoscere con alcune osservazioni il difetto degli altri sistemi; e profittando specialmente della fatica dell' abate Plumyoen, faremo uso di ciò che ne sembrerà migliore e più utile nella sua dissertazione.

Il p. Houbigant, senza entrare in alcuna particolarità sul calcolo degli anni, seguì l' opinione comune che conduce questa profezia fino a Gesù Cristo; e se qualche volta noi ci troviamo in obbligo di contraddire taluna delle opinioni di questo dotto interprete, qui almeno avremo il vantaggio di esser con lui concordi, sostenendo l' opinione comune.

DISSERTAZIONE

INTORNO

ALLE SETTANTA SETTIMANE DI DANIELE (*)

Tempo della profezia.

Daniele ci fa sapere il tempo e l'occasione della celebre profezia delle settanta settimane. Questa profezia gli fu rivelata *l'anno primo* del regno *di Dario, figliuolo di Assuero, della stirpe dei Medi, il quale governò il regno de' Caldei* (1). Questo Dario, secondo lo stesso Daniele (2), entrò in possesso dell'impero de' Caldei per la morte di Baldassare, ultimo re di Babilonia. Alcuni pongono la morte di questo principe 555 anni avanti l'era cristiana volgare, diciannove anni prima della fine dei settant'anni della schiavitù di Babilonia; altri con maggior verisimiglianza non pongono la morte di Baldassare che all'anno 538 avanti l'era cristiana volgare, solamente due anni prima della fine della schiavitù di Babilonia. Infatti Baldassare, ultimo re di Babilonia secondo Daniele, è verisimilmente lo stesso che Nabonadio, ultimo re di Babilonia secondo il canone di Tolomeo, che pone la fine del regno di questo principe nell'anno 209 dell'era di Nabonassar, 538 avanti l'era cristiana volgare. Dario il Medo, che succedette a Baldassare, quando l'impero della Caldea fu abbandonato ai Medi ed ai Persiani, secondo Daniele, è senza dubbio il medesimo che Ciassare, re dei Medi, il quale divise l'impero della Caldea con Ciro, generale dell'esercito persiano, secondo Senofonte; e Ciro non fu padrone di Babilonia se non nel 538, secondo il canone di Tolomeo. Ma del resto, sia che si ponga nel 555 il primo anno del regno di

(*) Questa dissertazione appartiene all'editore francese Rondet.

(1) *Dan.* IX. 1. — (2) *Id.* V. 30. 31.

Dario il Medo, oppure nel 538, ne risulterà sempre che da questa profezia sino al termine della schiavitù di Babilonia non vi sono nè meno di due anni, nè più di diciannove. Non insisteremo più oltre su quest'epoca, non dipendendo da essa il senso della profezia.

Occasione della profezia.

Daniele adunque ci dice [1] che nel primo anno del regno di Dario il Medo sull'impero de' Caldei, egli comprese dalla lettura dei Libri santi, il numero degli anni in cui doveva durare la desolazione di Gerusalemme, di cui il Signore aveva parlato al profeta Geremia, e che era di settant'anni. « Allora io rivolsi la mia faccia al Si-» gnore Dio mio (dice Daniele) per pregarlo e suppli-» carlo nei digiuni, nel cilicio e nella cenere . . . e gli » dissi: Invoco te, Signore, Dio grande e terribile; . . . » noi abbiam peccato, abbiam commessa l'iniquità . . . A » te, o Signore, la giustizia; ma a noi il rossore del » volto . . . Signore, per tutta la tua giustizia io ti prego, » rimuovi l'ira e il furor tuo dalla tua città di Gerusalemme » e dal tuo monte santo, imperocchè per ragion dei no-» stri peccati e per le iniquità de' padri nostri, Gerusa-» lemme e il popol tuo sono lo scherno di tutti quelli » che ci stanno all' intorno . . . Esaudisci, o Signore! » plácati, o Signore! mira, ed opera; per amor di te » stesso, non esser lento, Dio mio, perchè la città e il » popol tuo hanno nome da te.

Esposizione del testo della profezia.

» Mentre io tuttora parlava (continua Daniele) e orava » e confessava i peccati miei e i peccati del mio popolo » d'Israele, e umiliava le mie preghiere al cospetto del » mio Dio a favore del monte santo del mio Dio . . . » Gabriele volò a me d'improvviso, e toccommi in tempo » del sacrificio della sera, e m'istruì e parlommi e disse: » Daniele, io sono venuto adesso per istruirti, e per-» chè tu abbi intelligenza. L'ordine fu dato a me fin » dal cominciamento di tua orazione, ed io sono venuto » a dare a te cognizione, perocchè tu sei uomo di de-» siderii: tu dunque bada alle mie parole, e comprendi » la visione. *Sono state fissate settanta settimane* [2]

(1) *Dan.* IX. 1 *et seqq.* — (2) *Ibid.* ∜. 24 *et seqq. Septuaginta hebdomades abbreviatæ sunt* (hebr. alit. *decisæ sunt*) *super populum tuum et super urbem sanctam tuam, ut consummetur prævaricatio, et finem accipiat peccatum, et deleatur* (hebr. *expietur*) *iniquitas, et adducatur justitia sempiterna, et impleatur visio et prophetia, et ungatur Sanctus*

» *pel popol tuo e per la tua città santa, affinchè la pre-* » *varicazione sia tolta, ed abbia fine il peccato, e sia can-* » *cellata l' iniquità, e venga la giustizia sempiterna, ed* » *abbia adempimento la visione e la profezia, e, per la* » *riedificazione di Gerusalemme fino al Cristo principe,* » *riceva l' unzione il Santo dei santi. Sappi adunque e* » *nota attentamente: Da quando uscirà l' editto vi saranno* » *sette settimane e sessantadue settimane, e saranno di* » *nuovo edificate le piazze e le muraglie in tempo di* » *angustia. E dopo sessantadue settimane, il Cristo sarà* » *ucciso e non sarà più suo il popolo che lo rinnegherà.* » *E la città e il santuario sarà distrutto da un popolo con* » *un condottiere che verrà; e la sua fine sarà la deva-* » *stazione; e dopo che la guerra avrà fine, sarà la deso-* » *lazione stabilita. Egli confermerà il suo testamento con* » *molti in una settimana, e alla metà della settimana* » *verran meno le ostie e i sacrifizii; e sarà nel tempio* » *l' abbominazione della desolazione, e la desolazione du-* » *rerà fino alla consumazione e sino alla fine* ». Ecco il testo della profezia che deve formare l' argomento di questa dissertazione, che noi dividiamo in tre parti.

Divisione di questa dissertazione. Nella prima parte faremo osservare i tratti principali che provano come questa profezia risguardi il Messia, e mostreremo che anche indipendentemente da ogni calcolo, è certo, per questa profezia, che il Messia è venuto, e che questo Messia è Gesù Cristo.

Nella seconda, combatteremo le interpretazioni di quelli fra gli interpreti anche cristiani, i quali pretesero che le settanta settimane potessero terminarsi al tempo de' Maccabei.

sanctorum. Ab exitu sermonis ut iterum ædificetur Jerusalem usque ad Christum ducem, hebdomades septem, et hebdomades sexaginta duæ erunt. Et rursum ædificabitur platea et muri (hebr. *et fossa*) *in angustia temporum. Et post hebdomadas sexaginta duas occidetur* (hebr. *exscindetur*) *Christus; et non erit ejus populus qui eum negaturus est. Et civitatem et sanctuarium dissipabit* (hebr. *disperdet*) *populus cum duce venturo* (hebr. *populus ducis venturi*); *et finis ejus vastitas* (hebr. alit. *quasi submersio*). *Et post* (hebr. *ad*) *finem belli statuta desolatio* (hebr. alit. *præcisum desolationum*). *Confirmabit autem pactum multis hebdomada una: et in dimidio hebdomadis deficiet hostia et sacrificium* (hebr. alit. *abolebit sacrificium et oblationem*); *et erit in templo* (hebr. *super alam*) *abominatio desolationis; et usque ad consummationem et finem* (hebr. *et excisionem*) *perseverabit desolatio* (hebr. *stillabit super desolatum*). Questa versione del testo si troverà giustificata nel seguito della dissertazione.

Nella terza esporremo le prove che servono a fissar l' epoca delle settanta settimane, e mostreremo che queste settanta settimane finiscono a Gesù Cristo; termineremo di rischiarare con alcune osservazioni le diverse parti di questa profezia, e concluderemo, che anche dal calcolo resta provato che Gesù Cristo è il Messia promesso e predetto in questa profezia.

PARTE PRIMA.

Questa profezia risguarda il Messia; ed indipendentemente da ogni calcolo è chiarito da questa stessa profezia che il Messia è venuto, e che questo Messia è Gesù Cristo.

Questa profezia risguarda il Messia.

A prima giunta affermiamo che questa profezia riguarda il Messia. Egli vi è indicato sotto questo stesso nome di *Messia*, e i suoi caratteri vi sono dinotati in un modo che non può convenire che a lui.

Il nome di *Messia* è ebreo, e significa *Cristo*, cioè Unto; ed è questo nome medesimo che è qui adoperato nell' ebreo (1), e che nel greco e nel latino è tradotto per quello di *Cristo*. L' oggetto principale di questa profezia è di fissare il tempo in cui deve comparire questo Cristo, questo Messia. *Da quando uscirà l' editto per la riedificazione di Gerusalemme fino al* CRISTO, fino al Messia, *vi saranno sette settimane e sessantadue settimane*. Questo nome è di nuovo ripetuto, non molto dopo: *Le piazze e le mura* della città *saranno riedificate in tempi di angustia, e dopo sessantadue settimane* IL CRISTO, il Messia, *sarà ucciso*. È ben vero che questo nome di *Cristo* o di Unto era comune ai re, ai sacerdoti ed ai profeti; ma era ad un tempo particolare al Messia, che doveva essere il Cristo, l'Unto per eccellenza. Quindi il *Cristo* semplicemente detto, come qui vien nominato, non può essere che il Messia promesso.

Inoltre i caratteri del Cristo, di cui si parla, finiscono di provare che questo Cristo è realmente il promesso Messia. Il Messia deve essere il dominatore d' Israele, il capo ed il padrone delle nazioni; egli deve cancellare le iniquità della terra, deve condurre sulla

(1) Hebr. משיח, MASCIACH, *unde græce et latinæ* MESSIAS, *seu* CHRISTUS, *idest*, *unctus*.

terra la giustizia; in lui saranno compite le visioni e le profezie, in lui sarà unto il Santo dei santi.

Il Messia deve essere il dominator d'Israele, il capo e il padrone delle nazioni. *Il Signore* (1) *ha fatto promessa giurata e verace a Davidde, e non la renderà vana. La tua prole porrò io sul tuo trono. Da te, o Bethleem,* dice il profeta Michea (2), *uscirà colui che sarà il dominatore di Israele. Io lo diedi per testimonio ai popoli, per condottiere e maestro alle nazioni,* dice il Signore in Isaia (3).

Egli deve cancellare l'iniquità dalla terra. *Io farò venire,* dice il Signore in Zacharia (4), *il* germe che deve essere *mio servo* (il germe di cui si dice in Isaia (5): *In quel tempo il germe del Signore sarà in magnificenza ed in gloria*). Io adunque farò venire il germe che deve essere mio servo, *e cancellerò l'iniquità dalla terra.*

Egli deve condurre sulla terra la giustizia. *La giustizia spunterà al suo tempo,* dice Davide (6). *O cieli, mandate dall'alto la vostra rugiada,* dice Isaia, *e le nubi piovano il Giusto* come una pioggia salutare; *si apra la terra, e germini il Salvatore, e nasca insieme la giustizia* (7).

In lui saranno compite le visioni e le profezie. Fin da quando Adamo ebbe peccato, Iddio gli promise questo Messia (8), che deve essere il riparatore dell'umana natura. Ad Abramo venne dichiarato, che questo Messia nascerebbe dalla sua stirpe (9); l'egual promessa fu fatta ad Isacco (10) ed a Giacobbe (11); dessa fu determinata alla tribù di Giuda (12), e finalmente alla stirpe di Davide (13). Di lui pure parlava Mosè quando diceva: *Il Signore Dio tuo ti manderà un profeta della tua nazione e del numero de' tuoi fratelli, come me* (14). Predicevalo Davide, quando diceva: *Il Signore disse al mio Signore: Siedi alla mia destra* (15). Egli è quel medesimo re di gloria, quel Dio degli eserciti che fu veduto da Isaia (16). È di lui che lo stesso profeta diceva: *Una ver-*

(1) *Psal.* CXXXI. 11. — (2) *Mich.* V. 2. — (3) *Isai.* LV. 4. — (4) *Zach.* III. 8. 9. — (5) *Isai.* IV. 2. — (6) *Psal.* LXXI. 7. — (7) *Isai.* XLV. 8. — (8) *Gen.* III. 9 *et seqq.* — (9) *Id.* XXII. 15 *et seqq.* — (10) *Id.* XXVI. 1 *et seqq.* — (11) *Id.* XXVIII. 10 *et seqq.* — (12) *Id.* XLIX. 8 *et seqq.* — (13) 2 *Reg.* VII. 8 *et seqq.* — (14) *Deut.* XVIII. 15 *et seqq.* — (15) *Psal.* CIX. 1. — (16) *Is.* VI. 1 *et seqq.*

gine concepirà e partorirà un figlio, e il nome di lui sarà detto Emmanuele, cioè Dio con noi(1). E più sotto lo stesso profeta soggiunge: *Un pargoletto è nato a noi, e il figlio è dato a noi; ed ha sopra gli omeri suoi il principato, e sarà chiamato l'Ammirabile, il Consigliere, Dio, il Forte, il Padre del secolo futuro, il Principe della pace*(2). Di lui parlava Geremia, allorchè diceva: *Viene il tempo*, dice il Signore, *che io susciterò a Davide un germe giusto, e regnerà come re; sarà saggio, e renderà ragione e farà giustizia in terra. In quel tempo Giuda sarà salvo, ed Israele vivrà tranquillo; ed ecco il nome col quale sarà chiamato: Il giusto Dio nostro* (o la nostra giustizia) (3). Di lui disse Iddio in Ezechiele: *Io salverò il mio gregge ... ed io farò giudizio tra bestiame e bestiame; e susciterò ad esse l' unico pastore che le governi; Davidde, mio servo; egli le pascerà ed ei sarà il loro pastore. Ed io il Signore, sarò loro Dio, e il mio servo Davidde sarà principe in mezzo di esse*(4).

In lui sarà unto il Santo dei santi. Egli sarà il Giusto ed il Santo per eccellenza. Abbiamo udito Isaia che dimandava che *le nubi piovessero il Giusto*. Abbiamo udito Geremia, il quale diceva che *questo re suscitato da Dio, sarà chiamato il Signore nostro Giusto*, o nostra giustizia. Egli sarà il figlio di Dio, Dio egli stesso, la Giustizia e la Santità per essenza: Isaia ci disse *ch' egli sarebbe chiamato Emmanuele*, Dio con noi; ci disse *ch' egli sarebbe chiamato Dio*. Ma nel tempo stesso, questo Messia sarà figlio dell' uomo, nato da Davidde secondo la carne, uscito dalla tribù di Giuda, discendente dalla stirpe di Abramo. E quest' uomo Dio sarà unto da Dio suo padre, perchè sia re sopra Sionne suo monte santo, e perchè di là estenda il suo impero su tutte le nazioni, secondo ciò ch' egli dice per bocca di Davide: *Io poi sono stato costituito dal Signore re sopra Sionne, sopra il monte santo di lui, affine di annunziare i suoi precetti. Il Signore disse a me: Tu sei mio figliuolo; io oggi ti ho generato. Chiedimi, ed io ti darò in tuo retaggio le genti, e in tuo dominio gli ultimi confini del mondo*(5). Ed è a lui che si dice: *O Dio! il tuo Dio*

(1) *Isai.* VII. 10 *et seqq.* — (2) *Id.* IX. 6. — (3) *Jerem.* XXIII. 5. 6. — (4) *Ezech.* XXXIV. 22 *et seqq.* — (5) *Psal.* II. 6 *et seqq.*

ti unse con un olio di allegrezza, in un modo più eccellente di tutti quelli che sono a parte della tua gloria (1).

Questi sono i principali caratteri del Messia, e questi son pure i caratteri del Cristo predetto dall' angelo che parla a Daniele. Ripigliamo infatti le parole dell'angelo: *Sono state fissate settanta settimane pel popolo tuo e per la tua città santa, affinchè la prevaricazione sia tolta, ed abbia fine il peccato, e sia cancellata l' iniquità, e venga la giustizia sempiterna, ed abbia adempimento la visione e la profezia, e riceva l' unzione il Santo dei santi. Sappi adunque e nota attentamente: Da quando uscirà l' editto per la riedificazione di Gerusalemme, fino al Cristo principe, vi saranno sette settimane e sessantadue settimane.*

Il Cristo qui predetto, non solo è chiamato *Cristo*, ma *Cristo principe* o *capo*; ed il Messia deve essere in fatto il dominator d' Israele, il capo ed il maestro delle nazioni. È vero che questo nome di *capo* è comune a tutti i principi, ma conviene specialmente al Messia, che deve essere il capo per eccellenza; ed il *Cristo capo* semplicemente detto, come qui viene nominato, non può essere che il Messia promesso.

Ma inoltre l' angelo ci dice che nel termine di settanta settimane l' *iniquità* sarà *espiata, la giustizia eterna* sarà *ricondotta*, saranno *compite le visioni e le profezie*, e sarà *unto il Santo dei santi*; e nel tempo stesso ci dice, che dopo sette settimane e sessantadue settimane, cioè dopo sessantanove settimane, questo Cristo capo comparirà; pertanto al tempo stesso di questo Cristo capo sarà espiata l' iniquità, condotta la giustizia, compite le profezie, ed unto il Santo dei santi. Solo per opera del Messia deve essere espiata l' iniquità e condotta la giustizia; solo nel Messia saranno compite le profezie ed unto il Santo de' santi. Il Cristo capo qui predetto è dunque il Messia promesso.

È vero che poscia l' angelo soggiunge: *E dopo sessantadue settimane, il Cristo sarà ucciso.* Ma anche questo è uno dei caratteri del Messia stesso: *Egli è stato piagato a motivo delle nostre iniquità,* dice Isaia . . . . .

(1) *Psal.* XLIV. 8.

il Signore pose su di lui le iniquità di noi tutti .... come pecorella sarà condotto ad essere ucciso ..... egli è stato reciso dalla terra dei viventi(1). La morte del Cristo di cui parla l' angelo a Daniele non deve dunque impedire ai Giudei di riconoscere che questo Cristo sia il Messia; ma al contrario questa stessa circostanza unita alle altre, prova loro che questo Cristo è il Messia. Il Messia promesso doveva solo espiare le iniquità della terra, condurre sulla terra l' eterna giustizia, compire le visioni e le profezie; ma questo Messia doveva esser messo a morte, doveva essere strappato dalla terra dei viventi. Il Cristo qui predetto è quello che deve espiare l' iniquità, condurre la giustizia, compire le visioni e le profezie; e questo Cristo deve essere dilaniato, dev' essere messo a morte. Questo Cristo è dunque il promesso Messia.

Indipendentemente da ogni calcolo, resta provato da questa stessa profezia, che il Messia è venuto, e che questo Messia è Gesù Cristo.

Aggiungiamo, che secondo questa medesima profezia, il Messia deve essere venuto. Potremmo dire, che le sessantanove settimane che devono condurre fino a lui, sono certamente trascorse. Anche i Giudei non conducono le settanta settimane più oltre della ruina di Gerusalemme e del tempio operata dai Romani. Se dunque fin d' allora le settanta settimane erano trascorse, fin d'allora il Messia doveva pure esser venuto. Ma senza prevenir qui la prova tolta dal calcolo, noi sosteniamo che anche indipendentemente da qualsiasi calcolo, rimane certo per mezzo di questa profezia, che il Messia deve essere venuto. E per provarlo non abbiamo bisogno che di questa sola circostanza: la ruina del tempio e della santa città deve tener dietro alla morte del Cristo predetto: *Il Cristo sarà dilaniato*, messo a morte .... *la città e il santuario saranno distrutti*. Gerusalemme fu presa e distrutta, ed il suo tempio arso dai Romani fin dall' anno 70.° dell' era cristiana volgare. Il Cristo predetto da Daniele era adunque venuto; egli era dunque stato messo a morte. Ma il Cristo predetto da Daniele non è altro che il promesso Messia; dunque il Messia promesso è venuto.

Per ultimo, noi diciamo che questo Messia promesso è Gesù Cristo. Potremmo dimostrare che Gesù Cristo

(1) *Isai.* LIII. 5 *et seqq.*

comparve appunto nell' ultima delle settanta settimane. Ma sosteniamo che anche indipendentemente da ogni calcolo, è certo, per mezzo di questa profezia, che il Messia promesso è Gesù Cristo. Il Messia promesso deve espiare l'iniquità, deve condur la giustizia, in lui devono esser compiute le visioni e le profezie, in lui deve essere unto il Santo de' santi; questo Messia deve esser messo a morte, e dopo la morte di lui, la città santa deve essere distrutta. La città santa è stata distrutta; il Messia è dunque venuto; egli deve dunque essere stato ucciso; egli deve avere espiata l'iniquità, e deve aver condotta la giustizia; le visioni e le profezie dovettero esser compite in lui, e in lui dovette essere unto il Santo dei santi. Ora in chi mai tutti questi caratteri si troveranno riuniti, se non in Gesù Cristo, di cui Giovanni Battista diceva: *Ecco l' agnello di Dio, ecco colui che toglie i peccati del mondo*; in Gesù Cristo, che diceva egli stesso: *Di me scrisse Mosè*, e che dimostrava come egli fosse quel Messia di cui Mosè ed i profeti avevano parlato; in Gesù Cristo, che dichiarò egli stesso di essere figlio di Dio, Dio egli medesimo, eguale a suo Padre, e che confermò la sua testimonianza con una moltitudine di miracoli; in Gesù Cristo, che fu messo a morte, come era stato predetto del Messia; in Gesù Cristo, a cui Dio stesso rendette testimonianza, facendolo risuscitare tre giorni dopo la sua morte, come l' aveva predetto egli medesimo; in Gesù Cristo, a cui lo Spirito di Dio rendè testimonianza per bocca degli apostoli, i quali confermarono anch' essi la loro testimonianza coi miracoli che operarono nel nome di lui; in Gesù Cristo, che colla predicazione dell' Evangelo, ed in virtù dei miracoli, diffuse per tutte le nazioni il conoscimento del vero Dio, le assoggettò all' obbedienza della fede, malgrado l' opposizione di tutti i poteri della terra, e stabilì per tal modo sulla terra il regno della giustizia; in Gesù Cristo, di cui Pietro diceva: *Egli nel suo corpo portò i nostri peccati sulla croce*, affinchè essendo noi morti al peccato, viviamo alla giustizia; in Gesù Cristo, di cui Paolo diceva: *Egli è il fine della legge, onde giustificare tutti quelli che crederanno in lui*; in Gesù Cristo finalmente, la cui morte fu vendicata colla

ruina di Gerusalemme e colla dispersione del popolo, come era stato profetato da Daniele, e come egli stesso aveva predetto?

Invano adunque i rabbini si sforzano di travolgere il senso di questa profezia, per non riconoscervi Gesù Cristo; agevole ci riuscirebbe il dimostrare la falsità delle loro interpretazioni; ed invano ci obbietterebbero essi le interpretazioni di alcuni anche fra i nostri, i quali pretesero di riferire al tempo de' Maccabei il compimento della profezia delle settanta settimane; noi veniamo a mostrare che questa profezia non ebbe allora alcun compimento nè reale, nè figurativo.

PARTE SECONDA.

Confutazione delle interpretazioni di coloro fra gli interpreti eziandio cristiani, i quali pretesero che le settanta settimane potessero terminarsi al tempo de' Maccabei.

Tre diversi sistemi si uniscono onde porre al tempo de' Maccabei il compimento della profezia delle settanta settimane: quello di Marsham, quello del p. Arduino e quello del p. Calmet.

ARTICOLO PRIMO.

Esposizione e confutazione del sistema del cavaliere Marsham.

Esposizione del sistema del cav. Marsham.

Il Marsham sostiene che Daniele abbia digiunato per tre settimane di anni, cioè per ventun'anno, dalla ruina del tempio operata da Nabuchodonosor, fino al primo anno di Dario il Medo, nel quale l'angelo Gabriele gli predisse le settanta settimane. Da questo tempo fino al primo anno del regno di Ciro in Babilonia, supponendo che Ciro sia il *Cristo capo* predetto, o fino al ritorno di Zorobabel e di Giosuè, figli di Josedech, che in Zacharia (1) sono chiamati DUO FILII OLEI, *i due unti dall'olio* sacro, e che furono i capi di coloro che ritornarono primi dalla schiavitù, egli conta *sette settimane*, o quarantanove anni, che uniti ai ventun primi, formano, secondo lui, i settant' anni della schiavitù di Babilonia, cui egli non fa cominciare che all' ultima presa di Gerusalemme fatta da Nabuchodonosor. Da quest' epoca, che fu pur quella della ruina del tempio, egli conta *sessantadue settimane*, o quattrocentotrentaquattro anni, fino al

(1) *Zach.* IV. 14.

primo anno di Antioco Epifane; poi *una settimana*, o sette anni dal principio di Antioco fino alla profanazione del tempio. Allora l'unto sarà dilaniato, o, secondo l'espressione del greco, *l'unzione sarà esterminata*, cioè i sacerdoti, che sono gli unti del Signore, verranno dispersi dalla violenza di Antioco, *le vittime cesseranno, e l'abbominio della desolazione* sarà nel tempio, finchè il tempio venga purificato da Giuda Maccabeo, dopo essere stato profanato dagli infedeli, durante una mezza settimana, cioè tre anni e mezzo. Quindi, secondo Marsham, dalla ruina del tempio operata da Nabuchodonosor, fino all'epoca in cui il tempio fu purificato da Giuda Maccabeo, vi furono sessantatrè settimane e mezzo, cioè quattrocentoquarantaquattro anni e mezzo; ed ecco in che modo egli pretende di provarlo. Suppone che il tempio di Gerusalemme sia stato abbattuto da' Caldei nell'anno 141 dell'era di Nabonassar, 607 avanti l'era cristiana volgare: si aggiungano quattrocentoquarantaquattro anni, e si avrà l'anno 585 dell'era di Nabonassar, 163 avanti l'era cristiana volgare; ed è in quest'anno che Marsham pone la purificazione del tempio fatta da Giuda Maccabeo.

Confutazione di questo sistema.

1. Marsham è costretto a confondere Nabuchodonosor con Nabopolassar. Egli anticipa di 19 anni la ruina del tempio.

Ma molti motivi ci obbligano a rigettare questo sistema: 1.° Ponendo la ruina del tempio nell'anno 141 dell'era di Nabonassar, 607 avanti l'era cristiana volgare, il Marsham sparge una strana confusione nella cronologia. Accorda egli stesso che l'anno 141.° dell'era di Nabonassar era il decimonono del regno di Nabopolassar, padre di Nabuchodonosor. Ma la santa Scrittura pone la ruina del tempio *nell'anno decimonono di Nabuchodonosor* (1); ed il Marsham è costretto a dire che questo Nabuchodonosor sia lo stesso che Nabopolassar. Ma vi ha di più: egli accorda che il Nabuchodonosor che venne allora a Gerusalemme, era il figliuolo di Nabopolassar, e lo chiama *il grande Nabuchodonosor:* ma pretende che il Nabuchodonosor, di cui la Scrittura nota in questo passo l'anno decimonono, fosse Nabopolassar, cui egli chiama il primo Nabuchodonosor; distinzione cui le divine Scritture non permettono di ammettere. Accorda che Evilmerodac non succedette a Nabuchodonosor, di lui padre, se non nell'anno 186 dell'era di Nabonassar.

(1) 4 *Reg.* XXV. 8. *Jerem.* LII. 12.

Ma, secondo la sacra Scrittura, il primo anno del regno di Evilmerodac cade *nel trentesimosettimo della trasmigrazione di Joachim* [1]: dunque la trasmigrazione di Joachim cade nell' anno 149 dell' era di Nabonassar. Ora, il tempio non fu distrutto che undici anni dopo la trasmigrazione di Joachim; dunque la ruina del tempio non cade che nell' anno 160 dell' era di Nabonassar, 588 avanti l' era crist. volg. Il Marsham dunque anticipa di diciannove anni la ruina del tempio. Invano egli ci obbietta un doppio regno di Evilmerodac, l' uno al tempo della metamorfosi di Nabuchodonosor, e l' altro dopo la morte di questo principe; invano pretende che l' anno trentesimosettimo della trasmigrazione di Joachim cadesse al tempo della metamorfosi di Nabuchodonosor; egli non lo prova se non col supporre ciò che noi gli contrastiamo, cioè l' anticipazione della ruina del tempio; mentre resta provato dalla Scrittura stessa, che l' anno trentesimosettimo della trasmigrazione di Joachim non cade che alla morte di Nabuchodonosor: perocchè, secondo la Scrittura, la trasmigrazione di Joachim cade *nell' ottavo anno del regno di Nabuchodonosor* [2]; e per conseguenza il trentesimosettimo della trasmigrazione di Joachim cade nel quarantesimoquinto del regno di Nabuchodonosor, cioè quarantesimoquinto dalla sua associazione all' impero, e quarantesimoterzo dalla morte di suo padre; ed il Marsham medesimo accorda che l' anno quarantesimoterzo del regno di Nabuchodonosor fosse l' anno della sua morte.

2. Il Marsham suppone che i 70 anni di schiavitù non comincino che all' ultima presa di Gerusalemme fatta da Nabuchodonosor ed anticipa di 19 anni l' epoca dell' ultima presa di Gerusalemme.

2.° Il Marsham suppone che i settant' anni della schiavitù di Babilonia debbano contarsi dall' ultima presa di Gerusalemme fatta da Nabuchodonosor nell' ultimo anno di Sedecia. Egli crede che i settant' anni di schiavitù finiscano alla presa di Babilonia fatta da Ciro nell' anno 210 dell' era di Nabonassar, 538 anni avanti l' era cristiana volgare, e ne conchiude che l' ultima presa di Gerusalemme nell' ultimo anno di Sedecia cada nell' anno 141 dell' era di Nabonassar, 607 avanti l' era cristiana volgare. Ma l' ultima presa di Gerusalemme ha l' epoca medesima della ruina del tempio; e noi abbiamo già dimostrato, che la ruina del tempio non

(1) 4 *Reg.* XXV. 27. *Jer.* LII. 31. — (2) 4 *Reg.* XXIV. 12.

può appartenere che all' anno 160 dell' era di Nabonassar. Inoltre il Marsham distingue anch' esso la presa di Babilonia fatta da Ciro, dal principio del regno di questo principe posto alla testa dell' impero dei Persiani nell'anno 212 dell' era di Nabonassar, 536 avanti l' era cristiana volgare. Ora egli è certo per mezzo della stessa Scrittura, che la libertà non fu da Ciro accordata a' Giudei, se non nel primo anno del suo regno alla testa dell' impero dei Persiani(1), e che quindi i settant' anni della schiavitù di Babilonia non furono terminati che verso l' anno 212 dell' era di Nabonassar, 536 avanti l' era cristiana volgare: donde conseguita che questa schiavitù non dovette cominciare se non verso l' anno 142 dell' era di Nabonassar, 606 avanti l'era cristiana volgare. Ora l' ultima presa di Gerusalemme non cade che nell' anno 160 dell' era di Nabonassar; la schiavitù adunque cominciò circa diciotto anni prima dell' ultima presa di Gerusalemme, ossia cominciò al tempo della prima presa di Gerusalemme fatta da Nabuchodonosor, al principio del quarto anno di Joachim, cioè alla fine dell' anno 607 avanti l' era cristiana volgare, 141 dell'era di Nabonassar. Laonde il Marsham anticipa di diciannove anni l' ultima presa di Gerusalemme, cui egli prende falsamente per epoca dei settant' anni di schiavitù.

3. Marsham suppone che Daniele abbia digiunato per tre settimane di anni. Queste tre settimane sono settimane di giorni; esse non hanno alcuna relazione colla profezia delle settanta settimane, e sono posteriori alla liberazione dalla schiavitù.

3.° Il Marsham suppone che Daniele abbia digiunato per tre settimane di anni, dal principio della schiavitù, cioè, secondo lui, dall' anno 141 dell' era di Nabonassar fino all' anno 162. Ma le tre settimane di digiuno, di cui parla Daniele, non sono già settimane di anni, ma di giorni, secondo l' espressione stessa del profeta: *Trium hebdomadarum dies*: questa è l' espressione della Volgata, e l' ebreo potrebbe tradursi: *Tres hebdomades dierum,* come lo esprime la versione greca(2), e ciò vien ripetuto un' altra volta(3). Inoltre queste tre settimane di digiuno non risguardano la profezia delle settanta settimane; lo stesso Marsham conviene che esse sieno legate al racconto di un' altra visione, e questa visione è datata dal terzo anno di Ciro, re di Persia; essa cioè è posteriore alla liberazione dalla schiavitù.

(1) *Esdr.* I. 1 *et seqq.* — (2) *Dan.* X. 2. Τρεῖς ἑβδομάδας ἡμερῶν. — (3) *Ibid.* ℣. 3.

4.° Il Marsham suppone che il primo anno del regno di Dario il Medo sia il ventesimoprimo della schiavitù. Ma in che modo lo prova egli? Col supporre che le tre settimane di digiuno sieno settimane di anni, che esse sieno anteriori alla profezia delle settanta settimane e che si prendano dal principio della schiavitù; e noi già abbiamo dimostrato che queste tre settimane di digiuno sono settimane di giorni, che esse non hanno alcuna relazione colla profezia delle settanta settimane, e che esse sono posteriori alla liberazione dalla schiavitù. Inoltre egli conviene che questo primo anno di Dario il Medo sia il primo del suo regno sull'impero de' Caldei: *Quo regnavit super regnum Chaldæorum* (1), così traduce egli stesso l'espressione del testo. Ora, secondo Daniele, Dario il Medo non entrò in possesso dell'impero de' Caldei, se non per la morte di Baldassare, ultimo re di Babilonia: *Baldassare, re de' Caldei, fu ucciso,* dice Daniele, *e Dario il Medo gli succedette nel regno* (2). Invano pretende il Marsham di eludere la forza di questa testimonianza; invano ci obbietta che non si debba tradurre *successit in regnum,* come porta la Volgata, ma *suscepit regnum,* come porta l'ebreo; e che nell'ebreo queste parole, *Darius Medus suscepit regnum,* non sono già la fine del capo V, come nella Volgata, ma bensì il principio del capo VI; dal che egli pretende inferire, che ciò non sia la conclusione di quello che precede, ma una introduzione a ciò che segue: diciam meglio, esser questo un passaggio tra ciò che precede e ciò che segue. Ma sia che lo si prenda per conclusione, o per introduzione, o per passaggio, il *regnum,* di cui Daniele parla in questo luogo, non può intendersi che dell'impero dei Caldei, di cui avea detto: *Baldassare, re de' Caldei, fu ucciso, e Dario il Medo gli succedette nel regno.* Ora noi abbiamo fatto osservare, che fra il principio dell'impero di Dario sopra i Caldei, e la liberazione procurata da Ciro dopo i settant' anni di schiavitù, non vi sono nè meno di due anni, nè più di diciannove: quindi il Marsham ponendo il primo anno di Dario nell'anno ventesimoprimo della schiavitù, anticipa il principio del re-

4. Marsham anticipa di 30 anni almeno, o fors' anche di 47 anni il principio di Dario il Medo.

(1) *Dan.* IX. 1. — (2) *Id.* V. 30. 31.

gno di questo principe, o di trent' anni, od anche di quarantasette.

5. Marsham traduce male il ✝. 25. Questo versetto è ben tradotto nella Volgata.

5.° Il Marsham pretende che al ✝. 25 debba tradursi: *Ab exitu verbi, ad reverti faciendum, et ad ædificandum Jerusalem, usque ad Unctum ducem, hebdomades septem;* e che ciò significhi: *Dalla parola che sortì* dalla bocca del Signore, *fino al tempo in cui sarà data* ai Giudei *la libertà di ritornare* in Giudea *e di riedificar* Gerusalemme, ossia *fino a colui che sarà unto e capo,* o dell' impero de' Caldei, o di quelli che ritorneranno dalla schiavitù, *vi saranno sette settimane.* Egli vuole che *Ab exitu verbi* debba spiegarsi con questa espressione dell' angelo al ✝. 23: *Ab exordio precum tuarum egressus est sermo,* o secondo l' ebreo, *exiit verbum.* Ma queste due espressioni hanno due oggetti differenti. Il *verbum* di cui parla l' angelo al ✝. 23 è la parola che egli veniva ad annunziare a Daniele, ed alla quale egli raccomanda di prestare attenzione: *Ego autem veni ut indicarem tibi . . . tu ergo animadverte sermonem,* o secondo l' ebreo, *verbum.* Ma il *verbum* di cui egli parla al ✝. 25 è la parola che doveva essere pronunziata, cioè l' ordine che doveva esser dato per la riedificazione di Gerusalemme: *Ab exitu verbi ut iterum ædificetur Jerusalem.* Perocchè nè nel testo ebreo, nè nella versione greca, nè nel latino della Volgata, la costruzione non è già: *Ab exitu verbi ad iterum ædificandum Jerusalem;* meno poi ancora: *ad reverti faciendum, et ad ædificandum Jerusalem,* come se ciò significasse: *Dachè fu pronunciata la parola, fino al ritorno* dei Giudei, *ed alla riedificazione di Gerusalemme;* ma la costruzione è bensì: *Ab exitu verbi . . . . usque ad Christum ducem;* cioè *dall' ordine dato . . . . fino a Cristo capo.* Inoltre ognuno che conosca l' ebreo, sa che questa espressione, *ad reverti faciendum et ad ædificandum Jerusalem,* non è altro che un ebraismo, che significa semplicemente, *ad iterum ædificandum,* o come l' esprime benissimo la Volgata, *ut iterum ædificetur Jerusalem.* Ciò è comprovato anche dalla continuazione del versetto; nell' ebreo vi si legge: *Convertetur et ædificabitur platea,* il che non può significar altro, fuorchè *iterum ædificabitur platea,* o come l' esprime la Volgata,

rursum ædificabitur platea. Le piazze ritorneranno e saranno edificate, cioè le piazze ritorneranno ad essere edificate, verranno ad essere riedificate, saranno riedificate. Così nella Genesi l'ebreo dice letteralmente: *Abiit inde Isaac, et castrametatus est in valle Geraræ, et habitavit ibi. Et reversus est Isaac, et fodit puteos aquarum, qui fossi fuerant in diebus Abraham, patris sui*(1). Invece di *reversus est et fodit,* la Volgata traduce, *rursum fodit;* ed è questo il vero senso dell'ebreo. Qui si potrebbero citare ancora molte altre simili frasi. E' duopo dunque attenersi alla versione Volgata, che qui conserva perfettamente il senso dell'ebreo: *Ab exitu sermonis ut iterum ædificetur Jerusalem, usque ad Christum ducem;* cioè, *dachè sarà dato l' ordine per la riedificazione di Gerusalemme, fino a Cristo capo.*

6.° Il Marsham pretende che questo Cristo *capo* sia o Ciro, o Zorobabel e Gesù, figlio di Josedec. Ma non possono essere Zorobabel e Gesù presi insieme, perchè l'angelo non parla che di uno solo, e questi non può essere nè Zorobabel, nè Gesù, nè Ciro, presi ciascuno separatamente, perchè l'angelo parla di colui che è il *Cristo capo* semplicemente detto, e il *Cristo capo* semplicemente detto non può essere che il Messia.

6. Marsham applica a Ciro ciò che conviene solo al Messia.

7.° Il Marsham conta sette settimane, o quarantanove anni dal primo anno del regno di Dario sovra i Caldei, fino alla libertà data ai Giudei da Ciro. Ma noi abbiam fatto osservare, che fra queste due epoche non vi sono nè meno di due anni, nè più di diciannove.

7. Marsham s'inganna nel determinare le prime sette settimane.

8.° Il Marsham separa le prime sette settimane dalle sessantadue susseguenti, e suppone che l'angelo non conti che sette settimane fino a Cristo capo: *Usque ad Christum ducem hebdomades septem;* e che poscia egli parla di un intervallo di sessantadue settimane, nel quale i Giudei faran ritorno dalla loro schiavitù, e riedificheranno le loro città, dopo di che accadrà la recisione dell' unto o dell' unzione: *Et hebdomadæ sexaginta duæ, redibit et ædificabitur platea et fossa in angustia temporum; et post hebdomadas sexaginta duas excidetur un-*

8. Marsham separa le sette settimane dalle sessantadue settimane; mentre questi due intervalli non devono essere separati.

(1) *Gen.* XXVI. 17. 18.

ctus, vel *unctio*. Così traduce egli il testo; e suppone che di questi due termini l'uno finisca a Ciro, e l'altro ad Antioco Epifane. Egli pretende di appoggiarsi a questo, che nell'ebreo con punteggiatura i rabbini mettono sotto la parola *septem* l'accento che essi chiamano *athnach* (֑), e che serve spesso ad indicare la fine di un senso. Ma talvolta quest'accento non ha nemmeno il valore di una semplice virgola, come si vede nel primo versetto della Genesi: *In principio creavit Deus cœlum et terram*; quivi l'accento *athnach* trovasi unito alla parola *Elohim*, che significa *Deus*; e in questo luogo certamente esso non dinota un senso terminato. Questo punto è dunque equivoco, ed allora non si può più pretendere che dinoti un senso finito alla parola *septem*. Inoltre codesto punto non è stato aggiunto in questo luogo se non dai rabbini, e l'uso ch'essi medesimi ne fanno per eludere la testimonianza di Daniele, applicando a Ciro ciò che risguarda Gesù Cristo, rende molto sospetta l'intenzione di coloro che ivi posero questo punto. Ma non potendo Ciro essere indicato sotto il semplice nome di *Cristo capo*, indarno si pretende di trovar quivi un intervallo di sette settimane che possa terminarsi a Ciro. Indarno si pretende di separare le sette settimane dalle sessantadue settimane che loro sono unite, non solo nella versione di s. Girolamo, ma anche nella versione di Teodozione, ove si legge: Ἕως Χριστοῦ ἡγουμένου ἑβδομάδες ἑπτὰ καὶ ἑβδομάδες ἑξήκοντα δύο; cioè: *Usque ad Christum ducem hebdomades septem et hebdomades sexaginta duæ erunt*, come lo esprime s. Girolamo; ossia: *Da che sarà dato l'ordine per la riedificazione di Gerusalemme, fino a Cristo capo, vi saranno sette settimane e sessantadue settimane.*

9. Marsham è costretto a dare un senso sforzato all'espressione dell'ebreo, che la Volgata traduce per *occidetur Christus*.

9.° In vece di queste parole: OCCIDETUR CHRISTUS: *il Cristo sarà ucciso*, Marsham pretende che l'ebreo si debba tradurre: EXCIDETUR UNCTUS: *l'unto sarà reciso*; e giusta il suo sentimento, quest'unto è l'ordine sacerdotale. Egli pretende di fondarsi nella versione greca, che dice: Ἐξολοθρευθήσεται χρίσμα, EXTERMINABITUR UNCTIO, *l'unzione sarà sterminata*. Ma quand'anche si supponesse che quest'unzione fosse l'ordine sacerdotale, si potrebbe forse applicare questa profezia al tempo di Antioco? L'ordine sacerdotale fu forse allora reciso o esterminato? I sacerdoti furono dispersi e costretti a

nascondersi per sottrarsi al furore di Antioco; ma alla fine l' ordine sacerdotale non cessò punto; e il sacerdozio levitico sussistette senza interruzione fino a Gesù Cristo. In Gesù Cristo sorse un nuovo sacerdote, quello stesso a cui Davide si rivolgeva in ispirito, quando diceva: *Tu sei il sacerdote eterno, secondo l' ordine di Melchisedech*(1). Allora il sacerdozio fu cambiato, il sacerdozio nuovo succedette all' antico, e il sacerdozio antico venne *abolito, reciso, esterminato,* per modo che, anche secondo la greca versione, è certo che questa parola dell' angelo trovasi solo avverata al tempo di Gesù Cristo. Ma d' altronde lo stesso Marsham è costretto a convenire che l' ebreo non dice già *unctio,* ma *unctus;* e nissuno ignora che *unctus* significa in latino ciò che significa in greco Χριστός, CHRISTUS, *Cristo, Unto.* Infatto la parola ebrea משיח, che la nostra Volgata esprime in questo luogo per *Christus,* è quella stessa che si trova nel versetto precedente, *Usque ad Christum ducem.* L' ebreo adunque significa letteralmente: EXCIDETUR CHRISTUS: *Il Cristo sarà reciso;* ed è pur così che Isaia diceva profeticamente del Messia(2): ABSCISSUS EST DE TERRA VIVENTIUM: *Fu troncato dalla terra dei viventi,* fu messo a morte. Il Cristo sarà dunque reciso; *sarà messo a morte*: OCCIDETUR CHRISTUS.

10.° Per ultimo noi passiamo sotto silenzio molte altre osservazioni per non più insistere che sopra una sola. Il Marsham sostiene che l' *abbominio della desolazione,* di cui parla l' angelo in questo passo, sia quello che videsi al tempo della profanazione del tempio commessa da Antioco, allorchè quest' empio principe *innalzò sull' altare di Dio l' idolo infame della desolazione,* giusta l' espressione dell' autore del 1.° libro de' Maccabei(3). Ma non bisogna confondere l' *abbominio della desolazione* di cui parla Daniele al capo IX, ove predice il tempo del Cristo semplicemente detto, il tempo cioè del Messia, con quello di cui egli parla al capo XI, che è uno di quelli in cui predice ciò che accader doveva al tempo di Antioco. Uomini potenti *sosterranno il suo partito,* dice Daniele parlando di questo principe; *essi contamineranno il santuario del Dio forte, e toglieranno il sa-*

10. Marsham confonde l' abbominazione di cui si parlò al capo IX con quella di cui parlasi al capo XI.

(1) *Psal.* CIX. 4. — (2) *Isai.* LIII. 8. — (3) 1 *Mach.* I. 57.

crifizio perenne, e vi porranno l' abbominazione della desolazione(1). Ecco ciò che predice Daniele per riguardo al tempo di Antioco, ed ecco ciò che si verificò al tempo di questo principe. Daniele distingue un duplice abbominio; il primo che doveva accadere al tempo della profanazione del tempio per opera di Antioco, ed è quello che egli predice nel capo XI; l' altro che non doveva aver luogo se non al tempo della ruina del tempio per mezzo dei Romani, ed è quello ch' egli predice al capo IX, come lo riconoscono anche i Giudei. E sarà forse lecito a' Cristiani il rintracciarvi un altro senso, dopo che Gesù Cristo medesimo si spiegò in un modo così preciso? *Allorchè voi vedrete,* dice Gesù Cristo, *l' abbominazione della desolazione, predetta dal profeta Daniele, posta nel luogo santo, in un luogo in cui non deve entrare, allora coloro che sono nella Giudea fuggano sui monti; imperocchè giorni di vendetta sono quelli*(2). Indarno pretende il Marsham di eludere la forza di questa testimonianza, dicendo che non è se non una allusione simile a quelle che sovente fanno gli Evangelisti, quando dicono: *Allora si compiè ciò che il Signore avea detto pel suo profeta.* Quand' anche noi concedessimo che queste parole, *allora si compiè* ec. non indichino che una semplice allusione (il che tuttavia non concediamo), pure sarebbe sempre da notarsi che qui Gesù Cristo non volle neppure far uso di queste parole. Egli non dice già: *Allorchè voi vedrete il compimento di queste parole di Daniele: L' abbominazione della desolazione sarà in un luogo santo.* Ma egli adopera vocaboli vieppiù precisi. *Allorchè voi vedrete* L' ABBOMINAZIONE DELLA DESOLAZIONE, PREDETTA DAL PROFETA DANIELE, *posta in un luogo santo, in un luogo in cui non deve entrare.* — CUM VIDERITIS ABOMINATIONEM DESOLATIONIS, QUÆ DICTA EST A DANIELE PROPHETA, STANTEM IN LOCO SANCTO, UBI NON DEBET. Qui non v' è luogo ad alcun equivoco. L' abbominio di desolazione che Gesù Cristo annunziava era già stato predetto dal profeta Daniele. Quindi, giusta la testimonianza di Gesù Cristo, Daniele aveva predetto l' abbominio di desolazione, che

(1) *Dan.* XI. 31. — (2) *Matth.* XXIV. 15. *Marc.* XIII. 14. *Luc.* XXI. 20. 22.

doveva vedersi al tempo dell' ultima ruina di Gerusalemme cagionata dai Romani; ed in qual passo Daniele aveva mai predetto quest' abbominio, se non nella stessa profezia del capo IX, di cui qui si tratta? Ma passiamo al sistema del p. Arduino.

ARTICOLO SECONDO.

Esposizione e confutazione del sistema del p. Arduino.

Esposizione del sistema del p. Arduino.

Il Marsham non riconosce nella profezia di Daniele se non il tempo della persecuzione di Antioco, e lascia ad altri l' investigare, se Daniele abbia spinto più lungi le sue mire, cioè fino a Gesù Cristo: *An ultra Epiphanem prospexerit Daniel, viderint alii*. Il p. Arduino conviene che infatto Daniele abbia mirato fino a Gesù Cristo; ma egli vuole ad un tempo ravvisare nella stessa profezia la persecuzione di Antioco. Questi sono due sensi, che il p. Arduino crede sieno contenuti in questa profezia. Egli pretende che le settanta settimane si debbano contare dalla parola che il Signore indirizzò a Geremia nel quarto anno di Joachim, e che risguardava il ritorno de' Giudei dopo i settant' anni di schiavitù. Dall' epoca di questa profezia fino al principio del regno di Ciro in Media, egli conta sette settimane, o quarantanove anni; e da questa stessa epoca fino al principio di Giuda Maccabeo, conta sessantadue settimane, o quattrocentotrentaquattro anni. Dopo queste sessantadue settimane, il Cristo è messo a morte in un modo figurativo, nella persona del pontefice Onia. Nella metà di questa stessa settimana, che è l' ultima, i sacrifizii cessano dall' essere offerti nel tempio, l' abbominio della desolazione è introdotto, per ordine di Antioco, nel luogo santo, e questa desolazione che allora i Giudei soffrirono per parte di Antioco, dopo la morte di Onia, era una figura di quella che essi dovevano soffrire per parte dei Romani dopo la morte di Gesù Cristo. Ecco il sistema del p. Arduino.

Confutazione di questo sistema. 1. Il p. Arduino rinchiu-

Ma 1.° supponendo il p. Arduino che le sette settimane e le sessantadue settimane si debbano contare da una sola e medesima epoca, si scorge che le sette settimane vengono anche qui comprese nelle sessantadue

de come Marsham le prime sette settimane nell'intervallo delle sessantadue settimane. Invano egli pretende di fondarsi sull'espressione della Volgata; *abbreviatæ sunt.*

settimane, come nel sistema di Marsham, e che quindi egli non conta se non sessantadue o sessantatrè settimane, mentre l'angelo ne nota espressamente settanta. È vero che il p. Arduino crede di fondarsi nella versione Volgata, ove leggiamo: SEPTUAGINTA HEBDOMADES ABBREVIATÆ SUNT; letteralmente: *Settanta settimane furono abbreviate.* Egli vuole che queste settanta settimane sieno abbreviate in questo, che essendo composte di due numeri che formano settanta, esse debbano venir contate in modo da non formare che sessantatrè. Ma nessuno prima di lui aveva immaginato un senso così strano, ed egli stesso se ne rallegra come di una fortunata scoperta. L'espressione dell'ebreo non si trova che in quest'unico passo; l'interprete greco la tradusse per συνετμήθησαν, *concisæ sunt;* ed havvi luogo a credere che da qui sia derivata l'espressione della Volgata, *abbreviatæ sunt*(1). Si osserva, che nell'uso dei rabbini la stessa parola si prende per *scindere, exscindere, decidere,* il che fa pensare che quivi l'ebreo potrebbe significare: SEPTUAGINTA HEBDOMADES DECISÆ SUNT, *idest definitæ.* Così lo traduce anche il Marsham: SEPTUAGINTA HEBDOMADES DEFINITÆ SUNT: *Settanta settimane sono state fissate.* Ma d'altronde, quand'anche si dovesse tradurre per *abbreviatæ sunt,* sarebbe vero il dire, che il tempo della venuta del Messia poteva venir differito ancora per molti secoli, e che il Signore ha veramente abbreviato, nella sua misericordia, il ritardo della venuta del Messia, fissando il mistero della redenzione degli uomini per opera del Messia, al termine delle settanta settimane indicate dall'angelo: *Septuaginta hebdomades abbreviatæ sunt.* Ed è così che d'ordinario ciò spiegano le nostre traduzioni in lingua volgare: *Il tempo venne accorciato a settanta settimane*(2).

2. Il p. Arduino è costretto a supporre che le prime sette settimane siano già trascor-

2.° Il p. Arduino suppone che l'epoca di queste settanta settimane si debba prendere dalla profezia di Geremia, nel quarto anno di Joakim, che da lui vien posto nell'anno 606 avanti l'era cristiana volgare; ed allora egli è costretto a dire che le prime sette sarebbero

(1) Questa espressione sembra essere una di quelle che s. Girolamo aveva conservate dall'antica Volgata che era stata fatta sulla versione greca. Fin dal tempo di Tertulliano si leggeva nella versione latina: *Septuaginta hebdomades breviatæ sunt* (*Tert. adv. Jud.*). — (2) Vedi Sacy, Calmet e Carrières.

state compite all' anno 537. Ora la profezia delle settanta settimane è datata dal primo anno del regno di Dario il Medo sull' impero de' Caldei, e vuole che questo fosse nell' anno 532 avanti l' era cristiana volgare; donde consegue, che al tempo di questa profezia erano già venticinque anni dacchè erano trascorse le prime sette settimane. Ma in ciò egli si allontana anche dal senso della Volgata, di cui da principio voleva prevalersi. Si appella sì spesso e con tanta affettazione al suffragio della Volgata, e poi non riflette che anche secondo la Volgata queste prime sette settimane sono predette come future del pari che le sessantadue settimane: *Ab exitu sermonis . . . . . usque ad Christum ducem, hebdomades septem et hebdomades sexaginta duæ* ERUNT. Nel che l' autore della Volgata non fa che esprimere il senso naturale dell' ebreo, sottintendendo l' ebreo necessariamente la parola *erunt* espressa nella Volgata. L' angelo non fa distinzione fra un termine che sia già trascorso ad un termine che non lo sia ancora; ma predice indistintamente le sette settimane e le sessantadue settimane; questi due termini sono dunque egualmente futuri: *Vi saranno sette settimane e sessantadue settimane:* HEBDOMADES SEPTEM ET HEBDOMADES SEXAGINTA DUÆ ERUNT. Ed essendo queste sette settimane un termine futuro, l' epoca di queste sette settimane non può dunque rimontare al quarto anno di Joakin; dunque l' epoca delle settanta settimane non può prendersi dalla profezia che Geremia pronunziò per parte del Signore nel quarto anno di Joakin.

se, mentre esse sono invece predette come future.

3.° Il p. Arduino distingue due *Cristi*, ossia due Unti; ma l' angelo non parla che di uno solo: *Usque ad Christum ducem*. Egli pretende che il Cristo di cui qui parla l' angelo non possa essere il Messia, perchè l' angelo non lo chiama semplicemente *Cristo*, ma *Cristo capo*, CHRISTUM DUCEM. Egli sostiene che nelle divine Scritture la parola ebrea נגיד, *Naghid*, tradotta qui in latino per *dux*, non viene mai attribuita al Messia; e giunge fino a dire, che se quelli che pretendono che questo capo sia il Messia, possono mostrargli un solo passo nella Scrittura, in cui il Messia venga così nominato, egli cederà loro la palma, e loro lascerà la vittoria: *Vicisse*

3. Il p. Arduino distingue due Cristi; e l' angelo non fa parola che di uno solo. Egli sfida a provare che il Messia in ebreo sia chiamato *Naghid*, ossia *dux*: si risponde a questa sfida.

te fatebor[1]. È agevole il compiere questa sfida col testo medesimo già da noi riportato. Dio stesso per bocca d'Isaia così si esprime parlando del Messia[2]: *Ecce testem populis dedi eum,* DUCEM (hebr. נגיד, *naghid*) *ac præceptorem gentibus ;* cioè : *Io lo diedi per testimonio ai popoli, per* CAPO *e per maestro alle nazioni*. Invano pretendono i rabbini di applicare a Davide questa parola ; invano Grozio pretende di applicarla a Geremia ; nè Davide, nè Geremia non furono mai dati per capi alle nazioni. Al solo Messia fu riserbata la prerogativa di venir dato per capo e per maestro alle nazioni : DUCEM, *ac præceptorem gentibus*. La qualità di *Capo,* DUX, è dunque una fra le qualità del Messia; e siccome il *Cristo* semplicemente detto non può essere che il Messia, così il *Cristo capo* semplicemente detto non può essere che il Messia.

4. Il p. Arduino applica alla morte del pontefice Onia ciò che non può intendersi che della morte di Gesù Cristo.

4.° Lo stesso p. Arduino riconosce che il *Cristo,* di cui l'angelo predice la morte, non può essere che il vero Cristo, cioè lo stesso Messia; ma egli sostiene che la sua morte posta dopo la sessantesimaseconda settimana, non sia già la vera morte di questo Cristo, ma una morte figurativa nella persona del pontefice Onia : come se l'angelo avesse detto : *Dopo sessantadue settimane, il Cristo,* il Messia, *sarà messo a morte,* non però nella propria persona, ma nella persona di un pontefice, che sarà in ciò la figura del vero Cristo. Ma l'angelo non fa qui nessuna distinzione ; egli dice semplicemente che *dopo sessantadue settimane, il Cristo sarà messo a morte*: OCCIDETUR CHRISTUS : e siccome la parola *Christus* non può qui significare se non il vero Cristo, così anche l'espressione *Occidetur Christus* non può significare che la vera morte del vero Cristo. Lo stesso p. Arduino fa abbastanza comprendere che egli non immaginò il sistema singolare che propone, se non perchè credette di non poter dimostrare che la morte di Gesù Cristo si trovi precisamente nell'ultima delle settanta settimane indicate dall'angelo ; dal che segue, che se egli avesse riconosciuto che le settanta settimane potessero terminarsi alla morte di Gesù Cristo, avrebbe egli pure riconosciuto esser questo l'unico oggetto della profezia. Egli non si allontanò dal vero senso di essa, se non perchè si era

(1) *Hard. in sua defens. cap.* XI. — (2) *Isai.* LV. 4.

formato un falso sistema di cronologia, il quale non poteva accordarsi col vero senso della profezia. A ragione si declamò contro la sua cronologia, e si dimostrò che le settanta settimane finiscono realmente alla morte di Gesù Cristo, e ciò è pur quello che noi stabiliremo nella serie di questa dissertazione. Ma aggiungiamo due altre osservazioni.

5. Il p. Arduino applica alla desolazione di Gerusalemme cagionata da Antioco ciò che non si può intendere che della ruina di Gerusalemme cagionata da Tito.

5.° Il p. Arduino pretende che la desolazione qui predetta sia quella che Gerusalemme doveva soffrire sotto Antioco, considerata però siccome figura di quella che questa città soffrir doveva per parte dei Romani. Ma ciò non è che una conseguenza del falso sistema che egli erasi formato intorno a questa pretesa morte figurativa del Messia nella persona di Onia, e d' altronde anche le espressioni del testo non possono intendersi che di una intera ruina, quale appunto la soffrì Gerusalemme dopo la morte di Gesù Cristo. L' angelo che qui parla a Daniele si serve della stessa espressione che aveva adoperato l' angelo che parlava ad Abramo, e che gli prediceva la ruina di Sodoma: Abramo, Lot e Mosè fanno uso anch' essi della medesima espressione in questa circostanza. *Lot, alzàti gli occhi,* dice Mosè, *vide tutta la regione intorno al Giordano, la quale era tutta innaffiata, prima che il Signore* SMANTELLASSE *Sodoma e Gomorra*(1). Abramo, parlando all' angelo, gli dice: MANDERAI *tu in ruina tutta la città, se non vi si troveranno che quarantacinque giusti?* L' angelo gli risponde. *Io non la* DISTRUGGERÒ. *E se tu non ne trovassi che venti?* gli soggiunge Abramo. *Non manderò lo* STERMINIO, risponde l' angelo. *Ma e se non ne trovassi che dieci?* ripiglia Abramo. *Per amore dei dieci non la* DISTRUGGERÒ, risponde l' angelo(2). Alla fine Lot dice a' suoi generi: *Partitevi da questo luogo, perchè il Signore* DISTRUGGERA' *questa città*(3). La parola ebrea שחת, adoperata in tutte queste frasi, significa dunque un' intera ruina, come fu quella di Sodoma e di Gomorra; e l' angelo qui fa uso della medesima espressione: *Il popolo del capo che ha da venire,* RUINERA' *la città ed il santuario*(4): qui adunque si tratta di un' intera ruina. Anche l' espres-

(1) *Gen.* XIII. 10. לפני שחת. — (2) *Id.* XVIII. 28 *et seqq.* התשחית לא אשחית. — (3) *Id.* XIX. 14. משחית. — (4) *Dan.* IX. 26. ישחית.

sione della Volgata: *Civitatem et sanctuarium dissipabit;* letteralmente: *Egli disperderà la città ed il santuario,* corrisponde perfettamente all'idea che Gesù Cristo ci dà di quest'ultima ruina di Gerusalemme e del tempio, allorchè dice che non vi rimarrà più pietra sovra pietra. Laonde, sì nella Volgata che nell'ebreo, l'espressione del testo non si può intendere che d'una intera ruina; ed allora questa profezia non può essere applicata al tempo di Antioco, ma unicamente al tempo dell'ultima ruina di Gerusalemme e del tempio cagionata dai Romani.

6. Il p. Arduino confonde l'abbominio di cui si parlò nel capo IX, con quello di cui parlasi nel capo XI.

6.° Finalmente il p. Arduino pretende che l'*abbominio della desolazione* di cui qui parla l'angelo, sia quello stesso che si vide sotto Antioco, e di cui parla l'autore del libro I.° de' Maccabei. Ma a ciò noi già abbiamo risposto. Perocchè indarno il p. Arduino ci obbietta che in una tale somiglianza di espressione non si possa arrecare alcuna ragione probabile per dimostrare che l'autore del I.° libro de' Maccabei abbia avuto di mira piuttosto la profezia del capo XI che quella del capo IX. Sarà dunque una ragione sì poco probabile il dire che al capo XI Daniele parla di ciò che deve accadere al tempo di un principe che è certamente Antioco, mentre al capo IX l'angelo parla di ciò che non deve accadere se non dopo la morte del Cristo semplicemente detto, cioè del Messia, in un tempo posteriore al regno di Antioco, e che quindi l'autore del I.° libro de' Maccabei non ha potuto aver di mira la profezia del capo IX, ma solamente la profezia del capo XI? Laonde senza insistere maggiormente su tutto ciò che si potrebbe ancora opporre contro il sistema del p. Arduino, noi passiamo a quello che Calmet propose nella sua dissertazione.

ARTICOLO III.

Osservazioni intorno al sistema proposto dal p. Calmet nella sua dissertazione.

Esposizione del sistema del p. Calmet.

Il p. Calmet vedendo le difficoltà che si opponevano alle ipotesi del Marsham e del p. Arduino, ha voluto provare a proporne una, cui egli credeva poter essere *soggetta a minori inconvenienti,* benchè fosse formata quasi sul medesimo disegno. Egli pretende che le *set-*

tanta settimane debbano contarsi dal giorno della profezia, o della rivelazione fatta a Geremia, che risguarda la fine della schiavitù di Giuda, e la riedificazione di Gerusalemme: ma per questa profezia egli intende quella che è contenuta nel capo L di Geremia, e che suppone appartenere all' anno medesimo dell' ultima presa di Gerusalemme, od all' anno susseguente. Da quel tempo fino al primo anno in cui Ciro fu posto alla testa dell' impero dei Persiani egli conta *sette settimane*, o quarantanove anni. Da Ciro e dal ritorno dalla schiavitù fino alla morte del pontefice Onia numera *sessantadue settimane*, o quattrocento trentaquattro anni. Tre anni e mezzo dopo la morte di Onia, *i sacrificii cessano* nel tempio, e vi è introdotto l' *abbominio della desolazione*, il quale vi dura tre anni sino al fine della settantesima settimana, nella quale Giuda Maccabeo purifica il tempio, e ristabilisce i sacrificii ed il culto del vero Dio. Tale è il sistema proposto dal p. Calmet nella sua dissertazione.

Osservazioni intorno a questo sistema.

1. Il p. Calmet ritarda di sette anni una profezia di Geremia, che da lui vien presa per epoca delle settanta settimane.

Ma questo sistema va anch' esso soggetto a gravi sconci. I.° Il p. Calmet suppone che la profezia del capo L di Geremia (la citazione dice LI, ma il testo citato è del capo L) sia stata pronunziata nell' anno dell' ultima presa di Gerusalemme, che è l' anno 4126(1) del periodo Giuliano, oppure l' anno susseguente. Ma la profezia del capo L forma parte della profezia del capo LI, e Geremia stesso ci fa sapere ch' egli scrisse questa profezia nel quarto anno del regno di Sedecia(2), sette anni avanti l' ultima presa di Gerusalemme. Il p. Calmet nel suo comentario intorno a Geremia riconosce anche esso che questa data è l' epoca della profezia contenuta nei due capi L e LI.

2. Il p. Calmet non conta che sette settimane, laddove ve n' ha otto e mezzo.

2.° Il p. Calmet conta sette settimane o quarantanove anni da questa profezia di Geremia fino a Ciro. « Infatto (egli dice) dalla presa di Gerusalemme accaduta nell' anno 4126 del periodo Giuliano, 3416 del mondo, fino al primo anno di Ciro, che è l' anno del mondo 3468, vi sono quarantanove anni ». Ve ne sono anzi cinquantadue; e noi siamo di parere che il p. Calmet abbia voluto dir solamente, che fra queste due

(1) Nella dissertazione del p. Calmet si legge 4116; ma la continuazione prova che si deve leggere 4126. — (2) *Jerem.* LI. 59. 60.

epoche non vi sono che sette settimane intere, non essendo ancora l' ottava se non alla metà, giusta la supposizione del p. Calmet. Ma già abbiamo osservato che la profezia di Geremia, presa dal p. Calmet per epoca delle sette settimane, appartiene al quarto anno del regno di Sedecia, che è l' anno 4119 del periodo Giuliano; quindi da questa profezia fino al primo anno in cui Ciro fu alla testa dell' impero dei Persiani nell' anno 4178 del periodo Giuliano, vi sono cinquantanove anni, mentre il p. Calmet non ne conta che quarantanove o cinquantadue; non vi conta cioè se non sette settimane, o sette settimane e mezzo, quando invece ve ne sono otto e mezzo.

3. Il p. Calmet pone alla fine delle prime sette settimane ciò che per confessione di lui stesso, non deve accadere che alla fine delle settanta settimane.

3.° L' angelo predice a Daniele un tempo, in cui la prevaricazione cesserà, avrà fine il peccato, l' iniquità sarà espiata, e regnerà l' eterna giustizia; un tempo in cui saranno compite le visioni, e sarà unto il Santo dei santi. Il p. Calmet crede che qui l' angelo faccia allusione a queste parole del Signore dette per bocca di Geremia: *In quel tempo io visiterò il re di Babilonia come già visitai il re di Assur, e ricondurrò Israele all' antica sua stanza. Si cercherà in quel tempo l' iniquità d'Israele, e questa più non sarà; cercherassi il peccato di Giuda, e non si troverà più; perocchè io farò misericordia agli avanzi del mio popolo* (1). Egli osserva che in questo passo Geremia, o meglio il Signore, indica chiaramente il ritorno dalla schiavitù, e la distruzione dell' impero de' Caldei cagionata dalle armi di Ciro. Poscia soggiunge: « Queste predizioni dovettero adunque » compirsi o alla fine delle prime sette settimane, o alla » fine delle sessantadue settimane susseguenti. Secondo » la nostra ipotesi (prosegue egli) è più naturale il metterne il compimento alla fine delle prime sette settimane, a motivo del ritorno d' Israele che è espressamente indicato non meno della ruina dell' impero di » Babilonia. Ora in quel tempo il Signore dimenticò » l' iniquità del suo popolo, l' idolatria fu bandita da » Giuda e da Israele, il Santo de' santi fu unto e consacrato di nuovo, il tempio fu dedicato, e vi si offrirono di nuovo i sacrificii ». Ma da prima aveva egli

(1) *Jer.* L. 18. 20.

stesso riconoscinto che ciò non doveva essere compiuto, se non dopo settanta settimane, poichè ecco le sue stesse parole: « L' angelo dice a Daniele, che DOPO SETTANTA » SETTIMANE *la prevaricazione avrà fine, sarà cancel-* » *lata l' iniquità, sarà espiato il peccato, regnerà l' e-* » *terna giustizia, saranno compite le visioni, ed il Santo* » *de' santi sarà unto* e consacrato ». O piuttosto egli si era espresso meglio da principio col dire, che ciò doveva essere compiuto NEL TERMINE delle settanta settimane, cioè verso la fine delle settanta settimane, di maniera che tutto ciò doveva essere interamente consumato nell' ultima. Ma giacchè per confessione dello stesso p. Calmet ciò non doveva esser consumato se non nel termine od allo spirare delle settanta settimane, non si può dunque più pretendere di metterne il compimento alla fine delle prime sette settimane.

4.° Dal ritorno dalla schiavitù nel primo anno del regno di Ciro, capo dell' impero dei Persiani, fino alla morte del pontefice Onia, il p. Calmet suppone che vi siano sessantadue settimane, ossia quattrocentotrentaquattro anni. Ma il primo anno del regno di Ciro posto alla testa dell' impero dei Persiani cade nell' anno 4178 del periodo Giuliano, e così lo suppone anche il p. Calmet, almeno in questa dissertazione, poichè egli termina a quest' epoca i settanta anni di schiavitù, di cui stabilisce tosto il principio all' anno quarto di Joachim, e 4108 del periodo Giuliano. La morte poi del pontefice Onia appartiene all' anno 4544 del periodo Giuliano, ed anche il p. Calmet ne conviene nel suo comentario intorno ai libri de' Maccabei, e nella sua cronologia. Ora dal 4178 al 4544 non vi sono che trecentosessant' anni, cioè cinquantadue settimane e due anni. Pare che il p. Calmet non siasi dato la cura di esaminare se vi fossero sessantadue settimane da Ciro fino ai Maccabei. Egli ha supposto che ciò fosse già provato da Marsham e dal p. Arduino. « Io non entro (dice egli) nell' esame » delle prove cronologiche arrecate dal Marsham e dal p. » Arduino, per dimostrare che dal principio di Ciro fino al » decimo anno di Antioco Epifane ed al secondo del governo » di Giuda Maccabeo vi sieno quattrocentoquarantun' anno ». Ma ciò non fu dimostrato nè da Marsham, nè dal p. Ar-

4. Il p. Calmet suppone sessantadue settimane, laddove non ve ne sono che cinquantadue.

duino. Il Marsham conta quattrocentoquarantaquattro anni fino al secondo anno del governo di Giuda Maccabeo, ma non già cominciando dal principio di Ciro, bensì dalla ruina del tempio cagionata da Nabuchodonosor. Il p. Arduino conta quattrocentoquarantun' anno fino alla purificazione del tempio nell' undecimo anno di Antioco Epifane; ma non comincia dal principio di Ciro, bensì dal quarto anno di Joachim. Noi abbiamo d' altronde mostrato che il calcolo di questi due autori è vizioso; e quand' anche non fosse tale, non potrebbe ancora servire a giustificar quello del p. Calmet, che è fondato sopra un' altra ipotesi, la quale non è meglio appoggiata delle altre due. Ma noi abbiamo alcune altre osservazioni da aggiungere.

5. Il p. Calmet pretende di spiegare la profezia del capo IX, con quella dei capi X, XI e XII, mentre non havvi alcuna relazione fra queste due profezie.

5.° Il p. Calmet pretende di appoggiarsi alla testimonianza dello stesso Daniele. « All' uopo di giudicare del » vero senso delle settanta settimane di Daniele, bisogna » (dice egli) consultare questo profeta medesimo. Da- » niele ci dice (continua il p. Calmet) che non avendo » egli ben compreso questo enigma, si afflisse di nuovo » innanzi al Signore[1], e che lo stesso angelo Gabriele » venne spedito a consolarlo, e a dargli la spiegazione » che egli desiderava. Gabriele pertanto gli addita da » principio in breve la distruzione della monarchia dei » Persiani, e la divisione di quella di Alessandro il » Grande che le deve succedere; indi gli spiega a lungo » tutti i mali che Antioco Epifane doveva cagionare ai » Giudei[2]. Poichè dunque affine di spiegare a Daniele » ciò che gli disse per riguardo alle settanta settimane, » non gli parla che della persecuzione di Antioco, è da » credersi che a questa si terminino le sessantadue set- » timane che devono scorrere dal *principe unto* fino al » tempo dell' abbominio della desolazione, cioè fino al » tempo de' Maccabei ». Daniele dice *che egli si afflisse,* ma non dice già che ciò fosse *perchè non avesse ben compreso l' enigma,* ossia la profezia delle settanta settimane. Egli dice che gli *fu spedito un angelo,* ma non dice già che ciò fosse *per dargli la spiegazione* delle settanta settimane. Quest' angelo gli parla *della persecuzione di Antioco Epifane,* ma non per *ispiegargli* ciò

(1) *Dan.* X. 1. 2. 4. 12. 21. — (2) *Id.* XI et XII.

che gli aveva detto per riguardo alle settanta settimane. In breve, non vi è alcun legame nè relazione alcuna tra la profezia del capo IX, in cui si parlò delle settanta settimane, e la profezia dei capi X, XI e XII, da cui il p. Calmet pretende di trarre la spiegazione di queste settanta settimane. Non si può dunque conchiudere da ciò, che le *sessantadue settimane,* di cui parla l'angelo, *finiscano alla persecuzione di Antioco Epifane.* Noi d'altronde abbiam dimostrato, che infatto queste sessantadue settimane non hanno nè per epoca il *principe unto,* cioè Ciro, nè per termine il *tempo de' Maccabei.*

6. Il p. Calmet pretende invano di appoggiarsi alla testimonianza dell'autore del primo libro de' Maccabei.

6.° Il p. Calmet pretende di appoggiarsi anche alla testimonianza dell' autore del I.° libro de' Maccabei. « Questo autore mostra (dice egli), essere stato alla fine » della sessantesimaseconda settimana che si eseguì la » minaccia del Signore, la quale diceva che si vedrebbe » l' abbominazione della desolazione nel luogo santo, » poichè egli osserva che all' adempimento della profezia » di Daniele, Antioco Epifane innalzò l' idolo infame » sull' altar del Signore (1). Questo scrittore credeva dunque (soggiunge egli) che le settanta settimane di Da» niele si fossero compite sotto il regno di Antioco Epi» fane ». Questo scrittore non dice già che ciò avvenisse *in adempimento della profezia di Daniele;* ma quand' anche l' avesse detto, sarebbe sempre vero ch' egli non avrebbe potuto aver di mira che la profezia del capo XI, che risguarda il tempo di Antioco, e non la profezia del capo IX, che risguarda un tempo posteriore a quello di Antioco. Quindi non si può dire, che *questo scrittore credesse che le settanta settimane si fossero compite sotto il regno di Antioco;* o piuttosto si può dire che egli ciò non credesse, perchè infatto non poteva crederlo.

Il p. Calmet riconosce che il partito migliore è di mettere la fine delle settanta settimane alla morte di Gesù Cristo.

Ma il p. Calmet sentì egli pure la debolezza di ogni sistema che non conduca al Messia, cioè a Gesù Cristo che è l' unico oggetto della profezia delle settanta settimane. « Nonostante queste verisimiglianze (dice egli) e » queste prove che sembrano mettere la fine delle settanta » settimane alla purificazione del tempio fatta da Giuda » Maccabeo, il più sicuro e migliore partito è di fissarla » alla morte di Gesù Cristo . . . Le parole della profezia

(1) I *Mach.* I. 57.

» (soggiugne egli) ci conducono naturalmente a Gesù » Cristo, al Messia, che è il vero unto del Signore, » messo a morte per cancellare i peccati di Giuda, d'I» sraele e di tutti gli uomini ». Diciamo piuttosto che tutte queste pretese verisimiglianze, tutte queste pretese prove che sembrano porre il fine delle settanta settimane al tempo de' Maccabei, sono false verisimiglianze, e argomenti che non provano nulla. Diciamo che l'unico partito che rimane da prendersi è di fissare la fine delle settanta settimane alla morte di Gesù Cristo, che è appunto il Cristo, il Messia a cui ci conducono naturalmente le parole medesime della profezia.

PARTE TERZA.

Determinazione dell' epoca delle settanta settimane.
Osservazioni e schiarimenti intorno alla profezia delle settanta settimane.

Riferendo a Gesù Cristo la profezia delle settanta settimane, gli antichi ed i moderni formarono diversi calcoli secondo i diversi sistemi di cronologia da essi seguiti, e secondo le diverse interpretazioni che diedero alle parole della profezia. Noi non entreremo qui nella discussione di tutti questi calcoli, ma esporremo solamente i fondamenti e le prove di quello che è seguito dalla maggior parte, e che ci sembra anche meglio fondato: vi aggiungeremo alcune osservazioni e alcuni schiarimenti intorno alle parole della profezia; e ciò che noi diremo per determinar l'epoca delle settanta settimane e per rischiarare le parole della profezia, ci darà occasione di confutare indirettamente i sistemi di cui non faremo parola.

ARTICOLO PRIMO.

Determinazione dell' epoca delle settanta settimane.

Le settanta settimane non cominciano che nel ventesimo anno del regno di Artaserse Longimano.

L'angelo che predice a Daniele le settanta settimane, gli dichiara che esse avranno per epoca *l'ordine che verrà dato di riedificar Gerusalemme*. Ciro fin dal primo anno, del suo regno sui Persiani, pubblicò un editto in favor de' Giudei; ma l'oggetto di quest' editto era la riedificazione del tempio. *Il Signore Iddio del cielo ha dato a*

me tutti i regni della terra, ed egli mi ha comandato (dice Ciro) *di edificare a lui una casa in Gerusalemme che è nella Giudea. Chi tra voi appartiene al suo popolo? Il Signore Dio suo sia con lui, ed ei si metta in viaggio e vada a Gerusalemme che è in Giudea, ed edifichi la casa del Signore Dio d' Israele* (1). Ecco l' ordine dato per riedificare il tempio; ma questo non è già l' ordine che deve essere dato per la riedificazione di Gerusalemme, nè questa è l' epoca delle settanta settimane.

Ciro ebbe per successore Cambise, suo figlio, chiamato *Assuero* in Esdra. Smerdi il mago succedette a Cambise; Esdra lo chiama *Artaserse*, e ci narra (2) che i Samaritani accusarono i Giudei presso a questi due principi, i quali regnarono successivamente dopo Ciro, e che questi obbligarono quindi i Giudei ad interrompere l' opera della casa del Signore.

Dario, figlio d' Istaspe, succedette a Smerdi il mago, e fin dal secondo anno del suo regno pubblicò un nuovo editto in favor de' Giudei, ma quest' editto confermava solamente quello che era stato pubblicato diciassette anni prima da Ciro, e non avea del pari per oggetto che la riedificazione del tempio. *Non impedite al capo de' Giudei ed ai loro seniori* (dice questo principe) *di lavorare intorno al tempio di Dio, e di costruire la casa di lui nel luogo stesso ove era prima* (3). Ecco l' ordine pubblicato una seconda volta per riedificare il tempio; ma questo non è ancora l' ordine che deve pubblicarsi per la riedificazione di Gerusalemme; non è questa adunque ancora l' epoca delle settanta settimane.

Le settanta settimane non cominciano che nel ventesimo anno del regno di Artaserse Longimano.

Serse succedette a Dario, figliuolo di Istaspe; ma la Scrittura non fa parola di questo principe. Finalmente comparve il figlio di lui, Artaserse Longimano, il quale si dichiarò due volte favorevole ai Giudei, cioè quando nel settimo anno del suo regno egli spedì Esdra nella Giudea, e quando nel ventesimo anno vi spedì Nehemia. L' editto da lui pubblicato nel settimo anno del suo regno, quando spedì Esdra in Giudea, non aveva ancora per oggetto la riedificazione di Gerusalemme. *Tu sei spedito dal re*

(1) 2 *Par.* XXXVI. 23. 1 *Esdr.* I. 1 *et seqq.* — (2) 1 *Esdr.* IV. 6. 7. 24. — (3) *Id.* VI. 6 *et seqq.*

e dai sette suoi consiglieri (sono queste le parole dell' editto indirizzato ad Esdra in forma di lettera), tu sei spedito *per visitare la Giudea e Gerusalemme*, e per presiedervi *secondo la legge del tuo Dio* . . . , e *per portarvi l'oro e l'argento offerto spontaneamente dal re e da' suoi consiglieri al Dio d'Israele, il tabernacolo del quale è in Gerusalemme . . . Abbi cura di somministrare al tempio del Dio d'Israele tutto ciò che serve al suo culto* (1). Ecco l' oggetto principale dell' editto che fu allora pubblicato da Artaserse; ed in tale occasione Esdra pure esclamò: *Benedetto il Signore, Dio de' padri nostri, il quale ispirò al re questo pensiero, di rialzare la gloria del tempio del Signore che è in Gerusalemme.* Ecco pertanto un terzo ordine dato per riguardo al tempio del Signore; ma questo non è ancora l'ordine che doveva esser dato per la riedificazione di Gerusalemme; questa adunque non è ancora l' epoca delle settanta settimane.

Finalmente nel ventesimo anno di Artaserse (2), nel mese di Caslen, che corrisponde al nostro mese lunare di novembre, trovandosi Nehemia nel palazzo di Susa alla corte del re, di cui egli era coppiere, alcuni della tribù di Giuda vengono a visitarlo. Egli domanda loro in quale stato sia Gerusalemme. *Le sue mura sono per terra*, essi gli rispondono, e *le sue porte sono state consunte dal fuoco.* Nehemia si affligge, invoca il Signore, e lo supplica a fargli trovar misericordia al cospetto del principe. « Quattro mesi dopo, cioè nel mese di Nisan (3), nell' anno » stesso, ventesimo del regno di Artaserse, mentre Nehe» mia esercitava il suo ufficio presso il re, e mostrava » il volto dalla tristezza abbattuto, il re gli disse: *Per» chè hai tu il volto sì mesto?* Io fui preso da timore, dice » Nehemia, e risposi al re: *O re, sia eterno il tuo vi» vere! Come vuoi tu che non sia dolente il mio volto, » mentre la città, casa de' sepolcri de' miei padri, è de» serta, e le sue porte sono consumate dal fuoco?* Il re » mi disse: *Ora che domandi?* Io pregai il Dio del cielo, » e dissi al re: *Se il re lo crede ben fatto, e se il tuo » servo ha incontrato favore, mandami, te ne prego, nella » Giudea, nella città ove posa il sepolcro del padre mio,*

(1) 1 *Esdr.* VII. 11 *et seqq.* — (2) *Neh.* I. 1 *et seqq.* — (3) *Neh.* II. 1 *et seqq.*

» *onde io la faccia riedificare:* ET ÆDIFICABO EAM. Il » re gradì la dimanda di Nehemia, e lo lasciò partire: » *Placuit ante vultum regis, et misit me.* Allora Nehe- » mia pregò il principe a dargli lettere per l'esecuzione » del suo disegno; il re gli accordò la sua dimanda, e » Nehemia partì colle lettere del principe ». Ecco dunque finalmente *l'ordine dato per la riedificazione di Gerusalemme;* ecco dunque finalmente l'epoca delle settanta settimane. Queste settimane cominciano adunque sotto il regno di Artaserse Longimano; cominciano adunque nel ventesimo anno del suo regno. Ma in qual anno cade questo ventesimo anno del regno di Artaserse? Questo è ciò che devesi esaminare.

Il ventesimo anno del regno di Artaserse Longimano cade nell'anno 4260 del periodo Giuliano, quattro centocinquantaquattro avanti l'era crist. volg.

Eusebio, Diodoro di Sicilia, Tucidide, Carone di Lampsaco, Esdra e Nehemia si danno mano per determinar l'epoca del regno di Artaserse nei primi sei mesi del terzo anno della LXXVI.ª olimpiade; il che concorda precisamente colla profezia di Daniele, secondo la quale, il regno di Artaserse deve aver avuto principio negli ultimi sei mesi dell'anno 4240 del periodo Giuliano, ossia 454 anni avanti l'era cristiana volgare, precisamente nei primi sei mesi del terzo anno della LXXVI.ª olimpiade.

Infatto Tucidide e Carone di Lampsaco (1) ci raccontano che Temistocle giugnendo in Persia, ove era stato costretto a rifugiarsi, fece presentare alcune lettere ad Artaserse che regnava da poco tempo; ed Eusebio (2) pone la fuga di Temistocle nel quarto anno della LXXVI.ª olimpiade. Ma il quarto anno della LXXVI.ª olimpiade si estendeva dall'estate dell'anno 4241 fino all'estate dell'anno 4242. Artaserse regnava dunque fin dall'anno 4241 o 4242, e regnava da poco tempo.

Diodoro di Sicilia (3) pone nel terzo anno della LXXVII.ª olimpiade la vittoria riportata sui Persiani da Cimone, figlio di Milziade, presso al fiume Eurimedonte; ed Eusebio (4) mette questa vittoria nel quarto anno del regno di Artaserse. Ora il terzo anno della LXXVII.ª olimpiade si estendeva dall'estate dell'anno 4244 fino all'estate dell'anno 4245; donde conseguita che il regno di Artaserse cominciò nel terzo anno della LXXVI.ª olimpiade,

(1) *Thucyd. lib. 1, et Char. apud Plut. in Themist.* — (2) *Euseb. Chron. ex vers. Hieron.* — (3) *Diod. Sic. lib. XI.* — (4) *Euseb. Chron.*

ossia tra l' estate dell' anno 4240 e l' estate dell' anno 4241; cioè o negli ultimi sei mesi del 4240, o nei primi sei mesi del 4241.

La testimonianza di Esdra e quella di Nehemia provano che ciò dovette accadere negli ultimi sei mesi del 4240. Esdra medesimo ci narra (1), ch'egli partì da Babilonia nel settimo anno di Artaserse, e che ciò avvenne nel primo giorno del primo mese; ci dice inoltre, che egli giunse a Gerusalemme nel primo giorno del quinto mese, e ciò pure nel settimo anno di Artaserse. Quindi dal primo giorno del primo mese fino al primo del quinto mese, Artaserse era sempre nello stesso anno del suo regno: dunque l' epoca del principio del regno di lui non cade già tra il primo giorno del quinto mese e il primo del primo mese dell' anno seguente; essa dunque doveva cadere tra il quinto ed il primo mese. Nehemia ci narra (2), che le notizie ch' egli ricevette di Gerusalemme nel ventesimo anno di Artaserse, le ebbe nel mese di Casleu, che è il nono mese, e che quattro mesi dopo, cioè nel mese di Nisan, che è il primo mese, questo principe era ancora nel ventesimo anno del suo regno, allorchè gli diede licenza di recarsi a Gerusalemme. Quindi dal nono mese fino al primo, e dal primo fino al quinto, Artaserse era sempre nello stesso anno del suo regno: dunque l' epoca del principio del suo regno non cade già tra il nono ed il quinto mese, ma tra il quinto ed il nono. Ma il quinto mese era il quinto dell' anno santo, e cadeva nel mezzo dell' estate, e il nono mese cadeva nella fine dell' autunno; dunque l' epoca del principio di Artaserse cade tra la metà dell' estate e la fine dell' autunno. Ma il principio del regno di Artaserse deve cadere nel terzo anno della LXXVI.ª olimpiade, cominciata coll' estate del 4240; dunque il regno di Artaserse comincia tra la metà dell' estate e la fine dell' autunno del 4240; il regno di Artaserse comincia dunque negli ultimi sei mesi del 4240, cioè tra i mesi lunari di luglio e di novembre del 4240.

Da ciò consegue che il ventesimo anno di Artaserse sarà spirato negli ultimi sei mesi del 4260, ed avrà cominciato negli ultimi sei mesi del 4259, cioè tra i mesi lunari di luglio e novembre del 4259. Ora l' epoca delle

(1) I *Esdr.* VII. 7 *et seqq.* — (2) *Nehem.* I. 1, *et* II. 1.

settanta settimane è il permesso dato a Nehemia nel mese di Nisan dell'anno ventesimo di Artaserse, cioè nel mese lunare di marzo del 4260. Da questo tempo fino al Messia vi devono essere sessantanove settimane, o quattrocent' ottantatrè anni. Dal mese lunare di marzo dell'anno 4260 si contino quattrocent' ottantatrè anni, e si troveranno compiti nel mese lunare di marzo, cioè nel mese di Nisan dell'anno 4743 del periodo Giuliano, trentesimo dell'era cristiana volgare, ossia precisamente verso la prima Pasqua celebrata da Gesù Cristo nel tempo del suo pubblico ministero. Vi si aggiungano tre anni, che saranno trascorsi dal mese di Nisan dell'anno 4746 del periodo Giuliano, trentesimoterzo dell'era cristiana volgare, e la morte di Gesù Cristo accaduta nella Pasqua di questo stesso anno si troverà appunto verso il principio del quarto degli ultimi sette anni, cioè alla metà dell'ultima delle settanta settimane.

Od ancor meglio, se noi contiamo pel primo dei quattrocentonovant' anni l'anno intero in cui trovasi l'epoca della permissione data a Nehemia; cioè se numeriamo questo primo anno non dal mese di Nisan, che non era che il settimo dell'anno civile, ma dal mese di Tisri precedente, che era il primo dell'anno civile, e che corrisponde al mese lunare di settembre dell'anno 4259; allora i quattrocent' ottantatrè primi anni si troveranno trascorsi nel mese di Tisri, ossia nel mese lunare di settembre dell'anno 4742 del periodo Giuliano, ventesimonono dell'era cristiana volgare; in guisa che le sessantanove settimane erano già trascorse, quando Gesù Cristo venne a farsi battezzare da s. Giovanni ed entrò nell'esercizio del suo pubblico ministero al principio del trentesimo anno dell'era cristiana volgare. Si aggiungano tre anni e mezzo, che saranno trascorsi tra il mese di Nisan dell'anno trentesimoterzo (il mese di Nisan cominciava in quell'anno col mese di marzo), e la morte di Gesù Cristo avvenuta nella Pasqua di tale anno, ed essa si troverà appunto alla metà del quarto degli ultimi sette anni, cioè precisamente alla metà dell'ultima delle settanta settimane.

Risposte alle obbiezioni.

Sappiamo che alcuni pretendono di anticipare la morte di Gesù Cristo, ponendola nell'anno trentesimoprimo, od anche nel ventesimonono. Ma altri sostengono con fon-

damento, che la morte di Gesù Cristo appartiene all' anno trentesimoterzo. Noi tratteremo una siffatta questione in una apposita dissertazione intorno agli anni di Gesù Cristo. Qui faremo soltanto osservare, che per mezzo della stessa profezia di Daniele si chiarisce, che la morte di Gesù Cristo non possa appartenere che all' anno 33; poichè fin dal principio di questa dissertazione abbiamo fatto osservare, che indipendentemente da ogni calcolo, resta provato per mezzo di questa medesima profezia, che Gesù Cristo è il Messia. Ma secondo questa profezia, il Messia non doveva comparire se non dopo sessantanove settimane, e non doveva esser posto a morte che alla metà della settantesima settimana. Dunque Gesù Cristo non dovette entrare nell' esercizio del suo pubblico ministero se non dopo le sessantanove settimane compite, e non dovette esser posto a morte se non alla metà della settantesima settimana. Ora le sessantanove settimane non furono trascorse che nel mese lunare di settembre dell' anno ventesimonono, e la metà della settantesima settimana cadeva verso la Pasqua dell' anno trentesimoterzo. Dunque Gesù Cristo non dovette entrare nell' esercizio del suo pubblico ministero se non verso il principio dell' anno trentesimo, e non dovette esser messo a morte se non nella Pasqua dell' anno trentesimoterzo.

Ci si obbietta eziandio, che secondo il canone di Tolomeo, Artaserse non succedette a Serse, di lui padre, se non nell' anno 284 dell' era di Nabonassar, 4250 del periodo Giuliano; donde segue che il ventesimo anno di Artaserse non cade che nell' anno 4270 del periodo Giuliano, quarto dell' ottantesimaterza olimpiade, come era d' avviso Giulio Africano. Ma ciò non distrugge quello che noi abbiamo asserito. Artaserse può non essere succeduto a suo padre se non nel 4250, ma può essere stato associato all' impero da suo padre fin dal 4240. Le stesse divine Scritture ci somministrano l' esempio di una simile associazione. Allorquando Nabuchodonosor venne in Giudea nel quarto anno di Joachim, Nabopolassar, di lui padre, regnava ancora, e nondimeno Geremia nota che quello era il primo anno del regno di Nabuchodonosor (1), ed è da esso che egli conta sempre

(1) *Jerem.* XXV. 1.

gli anni del regno di questo principe. Daniele invece li conta dalla morte di Nabopolassar, poichè tre anni dopo che egli fu trasportato in Babilonia, nel quarto anno di Joachim, mette la data del secondo anno di Nabuchodonosor (1). Questo era infatto il secondo del regno di Nabuchodonosor dalla morte di suo padre, ma era il quarto della sua associazione. E in contrario Artaserse potè essere associato all'impero da suo padre fin dall'anno 4240, per modo che nel 4260 sarà stato già trascorso il ventesimo anno del suo regno dalla sua associazione, e decimo dalla morte di suo padre.

Altri pretendono che il ventesimo anno di Artaserse dopo la sua associazione abbia dovuto essere il decimoterzo dopo la morte di suo padre; e si fondano principalmente in questo, che Artaserse compare solo nell'editto che accordò ad Esdra nel settimo anno del suo regno (2); dal che inferiscono che fin d'allora Serse più non vivesse; cioè che se il ventesimo anno dopo l'associazione di Artaserse cade nel 4260, sia necessario che la morte di Serse cada nel 4247. Ma mettendo a confronto le testimonianze di Erodoto, di Diodoro, di Tucidide, di Ctesia ed anche di Tolomeo, si vedrà che la morte di Serse potè infatto accadere nell'anno 4247. Secondo la testimonianza di Erodoto (3), Serse partì da Sardi per avanzarsi contro i Greci nella primavera del primo anno della LXXV.ª olimpiade, cioè nella primavera dell'anno 4235 del periodo Giuliano; secondo lo stesso autore (4), ciò è stato sei anni dopo la spedizione di quel principe contro l'Egitto, e tale spedizione apparteneva al secondo anno del regno del principe stesso; quindi questi era nell'ottavo anno del suo regno quando partì da Sardi; donde conseguita ch'egli è salito al trono nel 4227. Ma secondo lo stesso Tolomeo, Serse non regnò che ventun'anno, e Diodoro (5) non gli dà che poco più di vent'anni; dunque la morte di lui può appartenere all'anno 4247. Inoltre, secondo Tucidide (6), Artaserse morì nel quarto anno della LXXXVIII.ª olimpiade, settimo della guerra del Peloponneso, cioè nell'anno 4289 del periodo Giuliano. Ma secondo Ctesia (7), Artaserse

(1) *Dan.* II. 1. — (2) *Esdr.* VII. 12 *et seqq.* — (3) *Herodot. l.* VIII, c. 26. — (4) *Id. lib.* VII, c. 7. 20. 52. — (5) *Diod. Sic. lib.* XI. — (6) *Thucyd. lib.* IV. — (7) *In excerptis Photii.*

regnò quarantadue anni dopo la morte di suo padre: la morte di suo padre deve dunque appartenere all' anno 4247.

Del resto, poco ci importa il sapere precisamente in quale anno sia morto Serse; poco ci importa il sapere se l' anno 4260 del periodo Giuliano fosse il decimo, decimoterzo o ventesimo dopo la morte di Serse; noi sappiamo, per testimonianza di Eusebio, di Diodoro di Sicilia, di Tucidide e di Carone di Lampsaco, che Artaserse dovette salire al trono fin dall' anno 4240 o 4241; e questa testimonianza è invincibilmente confermata anche dalla profezia di Daniele, secondo la quale è certo e indubitato che l' anno 4260 ha dovuto essere il ventesimo del regno di Artaserse, sia per associazione, sia per successione. Perocchè, come abbiamo già detto, per mezzo di questa stessa profezia, indipendentemente da ogni calcolo, è certo che Gesù Cristo è il Messia. Ma secondo questa profezia, il Messia doveva esser messo a morte alla metà della settantesima settimana, cioè nell'anno quattrocento ottantasette dopo l' ordine emanato da Artaserse nel ventesimo anno del suo regno. Dunque il ventesimo anno del regno di Artaserse deve essere il quattrocentesimo ottantesimosettimo avanti la morte di Gesù Cristo. Ma Gesù Cristo morì nell' anno 4746 del periodo Giuliano, e noi lo proveremo nella Dissertazione intorno agli anni di Gesù Cristo. Dunque il ventesimo anno del regno di Artaserse cadeva nell' anno 4260 del periodo Giuliano, come lo suppone il confronto delle testimonianze di Eusebio, di Diodoro di Sicilia, di Tucidide e di Carone di Lampsaco. Quindi la testimonianza di questi autori depone a favore della profezia di Daniele; e reciprocamente la profezia di Daniele avveratasi in Gesù Cristo, conferma la testimonianza di questi autori. Parimente nella succitata dissertazione dimostreremo, che il calcolo astronomico e la testimonianza di Flegonte accordandosi nel porre la morte di Gesù Cristo nell' anno 33 dell' era cristiana volgare, depongono in favore della profezia di Daniele, e sono reciprocamente confermate dalla profezia di Daniele.

O per meglio dire, la testimonianza di Eusebio, di Diodoro di Sicilia, di Tucidide e di Carone di Lampsaco accordandosi nel porre il ventesimo anno di Artaserse

nell' anno 4260 del periodo Giuliano, ed accordandosi parimente il calcolo astronomico e la testimonianza di Flegonte nel porre la morte di Gesù Cristo nell' anno 4746 del periodo Giuliano, 33 dell' era cristiana volgare, ne risulta una concordanza di prove che attestano il compimento della profezia di Daniele, e che sono reciprocamente confermate anche da questa profezia, di cui esse attestano il compimento.

Finalmente dopo aver fissata l' epoca delle settanta settimane indicate dalla profezia di Daniele, non altro ci rimane che di rischiarare con alcune osservazioni le varie parti di questa profezia.

ARTICOLO II.

Osservazioni e schiarimenti intorno alla profezia delle settanta settimane.

Osservazioni e schiarimenti intorno al ỷ. 24 cap. IX.

SEPTUAGINTA HEBDOMADES ABBREVIATÆ SUNT: *Il tempo è stato abbreviato a settanta settimane.* L'ebreo si potrebbe tradurre: SEPTUAGINTA HEBDOMADES DECISÆ SUNT: *Settanta settimane sono state determinate.* Questi due sensi si accordano; noi ne abbiamo già parlato, nè più ci fermeremo intorno ad essi. Il tempo della venuta del Messia, e del compimento del mistero della redenzione degli uomini poteva essere differito ancora per molti secoli; ma alfine Iddio per la sua misericordia *abbrevia* questo tempo e lo *fissa* al termine di *settanta settimane*, di cui l' angelo fa conoscere il principio ed il fine.

SUPER POPULUM TUUM ET SUPER URBEM SANCTAM TUAM: Settanta settimane vennero determinate *per riguardo al tuo popolo ed alla tua santa città;* od anche *a favore del tuo popolo e della tua santa città.* Ma questo *popolo* non è già quella moltitudine incredula, che ricuserà di riconoscere il Messia, e che cesserà fin d' allora di essere il suo popolo e il tuo: questa *santa città* non è già quella Gerusalemme che uccide i profeti(1), e che, colpevole della morte dello stesso Messia, cesserà di essere la sua e tua santa città. Non tutti quelli(2) che discendono da Israele sono perciò Israeliti. *Tuo popolo* è il popolo fedele, di cui Abramo è padre(3) non solo secondo la carne, ma specialmente secondo lo spirito.

(1) *Matth.* XXIII. 37. — (2) *Rom.* IX. 6. — (3) *Id.* IV. 16.

Tuo popolo è l' assemblea di tutti quelli che[1], circoncisi o incirconcisi, seguiranno le vestigia della fede di Abramo, e crederanno in colui che è aspettato da Abramo, e che aspetti tu stesso; ed è *a favore di questo popolo* che vennero fissate settanta settimane perchè sieno l' epoca della manifestazione di colui che verrà[2] per salvare il suo popolo, liberandolo da' suoi peccati. *Tua città santa* è quella nuova Gerusalemme[3], di cui il Messia che tu aspetti sarà l' architetto ed il fondamento. *Tua città santa* è quella città del Dio vivente, che sarà pure la sposa dell' agnello[4]; ed è a favore di questa santa città che settanta settimane furono determinate per epoca della manifestazione di colui che deve col suo proprio sangue[5] comperare questa Chiesa di Dio, sacrificandosi a morte per essa[6] onde santificarla e farla comparire al suo cospetto piena di gloria, e senza macchia, nè ruga, nè altro di simile; ma tutta santa e irreprensibile.

UT CONSUMMETUR PRÆVARICATIO, ET FINEM ACCIPIAT PECCATUM: *Affinchè la prevaricazione sia tolta, ed abbia fine il peccato.* (*) ✻ L'ebreo porta alla lettera: UT COHIBEATUR PRÆVARICATIO — *affinchè la prevaricazione sia repressa;* ed è in ebreo לכלא *lecallè* (*ut cohibeatur*), scritto con un *aleph* alla fine: sembra che s. Girolamo, autore della Volgata, leggesse לכלה, ovvero לכלות (*lecallè* — *lecalloth*) con un *he* o *tau* alla fine; e ciò ha potuto dargli motivo di tradurre, UT CONSUMMETUR, vale a dire, UT DEFICIAT PRÆVARICATIO — *affinchè la prevaricazione cessi.* L' ebreo qui legge: ET OBSIGNETUR PECCATUM — *E la prevaricazione sia suggellata;* in ebreo è: ולחתם, *ulechathem* — *ut cohibeatur;* in luogo di che i Massoreti riconoscono che è d' uopo leggere ולהתם, *ulehathem, et ut finem accipiat.* S. Girolamo leggeva così; e ciò gli diede motivo di tradurre: ET FINEM ACCIPIAT PECCATUM — *affinchè il peccato abbia fine* ✻. Il peccato aveva regnato dopo Adamo[7], e la legge, sebben buona, giusta e santa[8],

(1) *Rom.* II. 12. — (2) *Matth.* I. 21. — (3) *Apoc.* XXI. 2. — (4) *Id.* XXI. 9. 10. — (5) *Act.* XX. 28. — (6) *Eph.* V. 25 *et seqq.* — (7) *Rom.* V. 13. — (8) *Id.* VII. 12.

(*) Le linee comprese fra gli ✻ furono omesse nella quinta edizione, ma si trovano nella seconda.

aveva anch' essa dato luogo all'abbondanza del peccato [1], avendo il peccato preso motivo di irritarsi maggiormente dal comando medesimo [2]. Era riserbato al Messia l' *arrestare* e far *cessare* il corso delle *prevaricazioni*, il *metter fine* al regno del *peccato*, e se si vuole, il suggellarlo, cioè arrestarlo in noi, dandoci la legge dello spirito di vita [3], che ci liberò dalla legge del peccato e della morte. Perocchè quello che era impossibile alla legge, perchè era inferma per ragion della carne [4], fu eseguito da Dio, collo spedire il proprio suo Figlio rivestito di una carne simile a quella del peccato; ed egli condannò nella sua carne il peccato, affinchè la giustizia della legge si adempisse in noi, che non camminiamo secondo la carne, ma secondo lo spirito. Quindi là dove aveva abbondato il peccato, ivi soprabbondò la grazia [5], onde siccome il peccato aveva regnato col dare la morte, così regnasse la grazia per la giustizia col dare l' eterna vita per mezzo del nostro Signor Gesù Cristo.

ET DELEATUR INIQUITAS, ET ADDUCATUR JUSTITIA SEMPITERNA: *Affinchè sia cancellata l' iniquità, e venga la giustizia sempiterna.* L' ebreo letteralmente dice: ET EXPIETUR INIQUITAS: *Affinchè sia espiata l' iniquità.* Sembra che l' espressione della Volgata non sia che una traduzione meno letterale della stessa parola ebrea, e questa espressione della Volgata può derivare dalla versione greca, che riunisce i due sensi [6]: ET DELEATUR INIQUITAS; ET EXPIETUR INIQUITAS: *Affinchè l' iniquità sia cancellata; affinchè sia espiata l' iniquità.* Al Messia era riserbato il *cancellare* e l' *espiare l' iniquità* degli uomini: egli è l' agnello che porta i peccati del mondo [7], egli è la vittima di propiziazione pei nostri peccati [8]; nè solamente pei nostri peccati, ma anche per quelli di tutto il mondo; perocchè la legge non avendo che l' ombra dei beni futuri [9], e non la stessa solidità delle cose che in essa erano rappresentate, non poteva coll' obblazione delle stesse ostie, che sempre in ciascun anno si offerivano, render gli uomini giusti e perfetti. Era im-

(1) *Rom.* v. 20. — (2) *Id.* VII. 8. 11. — (3) *Id.* VIII. 2. — (4) *Ibid.* ℣. 3 *et seqq.* — (5) *Id.* v. 20. 24. — (6) *Vers. Græc.* Καὶ ἀπαλεῖψαι τὰς ἀδικίας καὶ τοῦ ἐξιλάσασθαι ἀδικίας, καὶ ἀδικίας. — (7) *Joan.* I. 29. — (8) *Id.* II. 2. — (9) *Hebr.* I. 1 *et seqq.*

possibile che il sangue dei tori e dei capri togliesse i peccati. Perciò il Figliuol di Dio venendo al mondo, dice: Tu non volesti nè sacrificio, nè obblazione, ma mi formasti un corpo; tu non aggradisti gli olocausti ed i sacrificii pel peccato; allora io dissi: Eccomi, io vengo, siccome di me sta scritto nel libro, per fare, o mio Dio, la tua volontà. Ed è questa volontà di Dio che ci santificò coll' obblazione del corpo di Gesù Cristo, che una volta fu fatta. Così pure, mentre tutti i sacerdoti si presentavano ogni giorno a Dio, sacrificando ed offrendo più volte le stesse vittime che mai non potevano togliere i peccati, questi invece avendo offerto una sola vittima pei peccati, si assise per sempre alla destra di Dio; giacchè con una sola obblazione egli rendette per sempre perfetti coloro che santificò. Siccome era riservato al Messia l' espiare l' iniquità della terra, così a lui pure era riserbato il *condurre* sulla terra l' *eterna giustizia*. La legge era stata data da Mosè; ma la grazia e la verità sono state operate da Gesù Cristo (1). La legge dava la cognizione del peccato (2); ma la giustizia di Dio, alla quale rendono testimonianza la legge ed i profeti, venne scoperta senza la legge; e questa giustizia, che Dio concede per la fede in Gesù Cristo, è diffusa in tutti quelli e su tutti quelli che credono in lui. Egli ci è stato dato da Dio, perchè fosse egli medesimo la nostra sapienza, la nostra giustizia, la nostra santificazione e la nostra redenzione (3).

Et impleatur visio et prophetia: *Et abbia adempimento la visione e la profezia.* (*) ✻ Si legge nell' ebreo: Et obsignetur visio et prophetia — *affinchè la visione e la profezia sieno suggellate.* L' ebreo con punteggiatura legge ולחתם, *velachthom — et ut obsignetur;* colle medesime lettere si potrebbe leggere *ulechathem;* e sembra che s. Girolamo abbia letto anche qui, ולהתם, *ulehathem — et ut impleatur;* e ciò ha potuto dargli motivo di tradurre, Et impleatur, cioè Et adimpleatur — *affinchè le visioni abbiano compimento.* Sembra pure che in luogo di *nabi* (נביא) — *propheta,* egli abbia letto נבואה, *nebuà* —

(1) *Joan.* I. 17. — (2) *Rom.* III. 20 *et seqq.* — (3) I *Cor.* I. 30.

(*) Le linee comprese fra gli ✻ furono omesse nella quinta edizione, ma si trovano nella seconda.

prophetia, ciò che gli diede motivo di tradurre: ET IMPLEATUR VISIO ET PROPHETIA, *affinchè le visioni e le profezie abbiano compimento* ✻. Il Messia era il grande e principale oggetto *delle visioni e delle profezie* che in lui dovevano essere *compite*, ed egli doveva porvi *il sigillo* nel compierle. Gesù Cristo stesso è il fine della legge (1) e dei profeti; egli fu il predetto da Mosè e dai profeti (2); di lui Mosè ha scritto (3), e di lui fanno testimonianza tutte le Scritture (4); e in lui furono compite e suggellate tutte le visioni e le profezie, delle quali il Messia era l' oggetto (5).

ET UNGATUR SANCTUS SÀNCTORUM: *E riceva l' unzione il Santo de' santi*; cioè, *e colui che è il Santo dei santi, sia unto*. Il testo ebreo punteggiato legge: *Kodesc Kodascim* (6), letteralmente SANCTUM SANCTORUM, *il Santo de' santi*, cioè il santuario, il luogo chiamato il Santo de' santi. S. Girolamo leggeva colle medesime lettere, *Kadosc Kedoscim* (7), SANCTUS SANCTORUM, *il Santo de' santi*, cioè colui che è il Santo de' santi. Parrebbe che gli autori della punteggiatura ebraica abbiano voluto eludere la prova che contro di essi forniva questa profezia, e che perciò abbiano cercato di applicare al santuario quello che qui non può intendersi se non di colui che è lo stesso Dio del santuario. No, le settanta settimane non dovevano terminare coll' unzione del santuario giudaico, ma coll' unzione dello stesso Messia, che è il Santo de' santi, il Santo per eccellenza, il Figliuolo di Dio, Dio egli medesimo, eguale e consostanziale a colui che veniva adorato nel santuario giudaico. Il Messia doveva essere *unto*, e non fu se non perchè egli doveva essere unto, che era chiamato *il Messia*, che significa *unto*. Egli doveva essere *il Santo de' santi*, perchè doveva essere Dio; egli sarà chiamato Ammirabile, Consigliere, Forte, Padre del secolo futuro, Principe della pace, Dio (8). Egli doveva ad un tempo esser figlio di Dio e figlio dell' uomo; ed è nella sua umanità ch' egli doveva essere *unto*; è la sua umanità che doveva essere unta coll' unzione della divinità; ed è per

(1) *Rom.* x. 4. — (2) *Luc.* xxiv. 27. 44. *Joan.* I. 45. — (3) *Joan.* v. 46. — (4) *Ibid.* ✝. 39. — (5) *Matth.* I. 22; II. 17 *etc.* — (6) קדש קדשים, *Sanctum sanctorum.* — (7) קדש קדשים, *Sanctus sanctorum.* — (8) *Is.* IX. 6.

quest' unzione medesima ch' egli doveva esser Dio. O Dio, il tuo Dio ti unse con un olio di allegrezza, nel modo il più eccellente di tutti quelli che partecipanò della tua gloria (1). Egli ricevette questa unzione fin dal giorno in cui la Divinità si unì alla sua umanità nel seno d' una vergine (2); fin d' allora egli fu unto dallo Spirito Santo (3); fin d' allora lo Spirito del Signore si riposò su di lui, e lo consacrò colla sua unzione (4). Ma predestinato figlinolo di Dio (per propria virtù secondo lo spirito di santificazione per la risurrezione da morte) Gesù Cristo Signor nostro (5), quest' unzione gli fu in qualche modo confermata ed impressa in una maniera più splendida e più solenne nella sua risurrezione, secondo ciò che disse egli stesso per bocca del Salmista (6): Io fui unto dal Signore, perchè fossi suo re sopra il suo sacro monte di Sionne. Il Signore mi disse: Tu sei mio figlio, io oggi ti ho generato. Ecco ciò che disse egli stesso intorno alla sua risurrezione (7), ed ecco ciò che in lui precisamente avverossi nell' ultima delle settanta settimane indicate dall' angelo. Fu allora che Dio suo Padre lo confermò re d' Israele con questa nuova unzione (8), e lo innalzò al governo del suo popolo.

Osservazioni e schiarimenti intorno al ÿ. 25.

AB EXITU SERMONIS, UT ITERUM ÆDIFICETUR JERUSALEM, USQUE AD CHRISTUM DUCEM, HEBDOMADES SEPTEM ET HEBDOMADES SEXAGINTA DUÆ ERUNT: *Da quando uscirà l' editto per la riedificazione di Gerusalemme, fino al Cristo principe, vi saranno sette settimane e sessantadue settimane.* L' angelo distribuisce le settanta settimane di cui ha parlato, ne determina l' epoca, e ne indica la divisione. Noi non ripeteremo qui ciò che abbiamo già detto intorno all' accento, che sembra non essere stato posto da' Giudei sotto la parola *septem,* se non per eludere la prova che questa profezia ci somministra contro di loro. No, *il Cristo* qui predetto non poteva essere che il Messia, e questo Messia doveva comparire non dopo sette settimane, ma *dopo sette settimane e sessantadue settimane,* cioè dopo sessantanove settimane *dall' ordine che doveva esser dato per la riedificazione di Gerusalemme.* Quest' ordine non fu dato che da Artaserse

(1) *Psal.* XLIV. 8. — (2) *Matth.* I. 18 *et seqq.* — (3) *Act.* X. 38. — (4) *Luc.* IV. 18. 21. — (5) *Rom.* I. 4. — (6) *Psal.* II. 6 *et seqq.* — (7) *Act.* XIII. 33. — (8) 2 *Reg.* V. 3. 12.

Longimano nell' anno ventesimo del suo regno, 4260 del periodo Giuliano; queste sessantanove settimane contate dal mese di Tisri dell' anno 4259, furono compite nel mese di Tisri dell' anno 4742; e prima della Pasqua del susseguente anno comincia a manifestarsi (colla sua predicazione) questo nuovo re de' Giudei, la cui nascita era stata annunziata da una stella miracolosa[1]; quest' Uomo-Dio, di cui si era detto ai pastori: Vi è nato un Salvatore, il Cristo, il Signore[2]; questo Gesù, di cui era stato detto a Maria: Egli sarà grande, e sarà chiamato il Figlio dell'Altissimo[3]; il Signore Iddio gli darà il trono di Davide, suo padre; egli regnerà eternamente sulla casa di Giacobbe, ed il suo regno non avrà mai fine. Appare dunque questo Messia, l' oggetto dell' aspettazione dei patriarchi e dei profeti, questo Cristo per eccellenza, questo dominator d' Israele, questo capo e questo sovrano delle nazioni.

ET RURSUM ÆDIFICABITUR PLATEA ET MURI IN ANGUSTIA TEMPORUM: *E saran di nuovo edificate le piazze e le muraglie in tempo di angustia.* Invece di PLATEA ET MURI, *le piazze e le mura,* l' ebreo può significare letteralmente, PLATEA ET FOSSA, *le piazze e le fosse.* Si riedificheranno *le piazze* rialzandone le case; si riedificheranno *le fosse* rialzandone le mura. L' ebreo potrebbe anche significare, *et rursum ædificabitur* (*civitas*) *late in sollicitudine et in angustia temporum.* Perocchè vi si legge questa congiunzione *et;* il senso quindi sarebbe: *La città sarà riedificata in tutta la sua ampiezza, in mezzo alle cure, ed in tempi difficili;* il che del pari corrisponde al senso della Volgata. (*) ✻ Il p. Houbigant, il quale propone questo senso, sospetta pure assai verisimilmente che i copisti abbiano qui trasportate le espressioni del testo, e che la lezione primitiva avrebbe potuto essere: *Ab exitu sermonis ut iterum ædificetur Jerusalem, hebdomades septem, et rursum ædificabitur late in sollicitudine et in angustia temporum: et* (*inde*) *usque ad Christum ducem hebdomades septuaginta duæ erunt.* Comunque ciò sia, abbiamo qui per lo meno il senso del testo. ✻ L' angelo prosegue ad indicare la divisione

(1) *Matth.* II. 2. — (2) *Luc.* II. 11. — (3) *Luc.* I. 32. 33.

(*) Le linee comprese fra gli ✻ furono omesse nella quinta edizione, ma si trovano nella seconda.

delle settanta settimane. Dall' ordine dato da Artaserse nel ventesimo anno del suo regno, vi saranno sette settimane, cioè quarantanove anni, duranti i quali si darà opera al ristabilimento sì di Gerusalemme, e sì anche delle altre città della Giudea. Infatto dachè Nehemia ricevette la permissione e le lettere di questo principe, egli venne a Gerusalemme, e ne rialzò *le mura* (1) in un tempo molesto e difficile; e quelli che erano impiegati in quest' opera erano costretti a lavorare colle armi alla mano (2). Il muro fu terminato in cinquantadue giorni (3); si ebbe premura di finire questo lavoro, che era necessario per porre la città in istato di difesa. Ma dopo aver rialzato le mura, fu d' uopo riedificare anche *le piazze,* cioè rialzare le case. Perocchè, siccome fa osservare lo stesso Nehemia (4), la città era grandissima ed ampissima, e dentro non eravi che pochissimo popolo, e non essendo edificate le case, fu dunque necessario rifabbricarle, il che dovette tenere occupati i Giudei per molti anni. Se si crede che ciò non basti per finir di riempire l' intervallo di sette settimane o di quarantanove anni, si può riflettere che secondo la Volgata, l' angelo non limita alla sola Gerusalemme la riedificazione delle piazze e delle mura, ma dice in generale, che *le piazze e le mura verranno riedificate;* e ciò può intendersi ad un tempo e di Gerusalemme, e delle altre città della Giudea, nella riedificazione delle quali i Giudei possono avere faticato dopo aver terminata la riedificazione di Gerusalemme, ed allora vi sarà senza dubbio tempo sufficiente per riempir l' intervallo di sette settimane, o di quarantanove anni. Quand' anche si pretendesse col p. Houbigant, che l' ebreo si riferisca specialmente alla riedificazione di Gerusalemme, allora si potrebbe ancora dire che la riedificazione doveva cominciare da questa città, perchè si estendesse dappoi alle altre.

Osservazioni e schiarimenti intorno al ỳ. 26.

ET POST HEBDOMADES SEXAGINTA DUAS OCCIDETUR CHRISTUS: *E dopo sessantadue settimane, il Cristo sarà ucciso.* L' ebreo letteralmente: EXSCINDETUR CHRISTUS: *Il Cristo sarà reciso.* Noi già abbiam parlato della versione greca, in cui si legge (5): EXTERMINABITUR UNCTIO:

(1) *Nehem.* II. 17 *et seqq.* — (2) *Id.* IV. 17. — (3) *Id.* VI. 15. — (4) *Id.* VII. 4. — (5) *Vers. gr.* Ἐξολοθρευθήσεται χρίσμα.

L' unzione sarà esterminata. S. Girolamo osserva[1] che la versione greca del testo di Daniele è di Teodozione; e questo Teodozione aveva abbracciato il giudaismo quando imprese a tradurre in greco la sacra Scrittura; il che può dar luogo a sospettare che questa interpretazione fosse ancora un effetto dell' incredulità de' Giudei, i quali si sforzavano di eludere le prove che questa profezia somministra contro di essi. Del resto questo troncamento dell' unzione potrebbesi intendere per l' abolizione del sacerdozio levitico; e Tertulliano[2] sembra intenderlo della morte dello stesso Gesù Cristo. Ma la vera lezione ed il vero senso è senza dubbio: EXSCINDETUR CHRISTUS: *Il Cristo sarà reciso,* sarà tolto di mezzo dalla terra dei viventi[3], sarà messo a morte. E ciò avverrà *dopo* sessantadue *settimane,* cioè dopo le sessantadue settimane che devono succedere alle prime sette, ossia dopo sessantanove settimane dall' ordine dato da Artaserse nel ventesimo anno del suo regno, o nella settantesima settimana dopo quest' ordine; il che fu avverato dalla morte di Gesù Cristo alla metà dell' ultima delle settanta settimane.

ET NON ERIT EJUS, POPULUS QUI EUM NEGATURUS EST: *E non sarà più suo il popolo che lo rinnegherà.* L' ebreo dice semplicemente: ואין לו; e queste due parole prese così isolate potrebbero significare: ET NULLUS EI: *E niuno sarà per lui.* Infatto Gesù Cristo si trovò in un abbandono universale nel tempo di sua morte, ed egli stesso se ne lamenta per bocca del Salmista[4], perchè non siavi alcuno che lo soccorra: *Non est qui adjuvet*[5]. La versione greca legge[6]: EXTERMINABITUR UNCTIO, ET JUDICIUM NON ERIT IN EO: *L' unzione sarà esterminata, e in lui non saravvi alcun giudizio.* Secondo Teodoreto[7], ciò potrebbe significare che il poter reale dinotato dal *giudizio,* ed il potere sacerdotale indicato dall' *unzione* dovevano venir meno presso gli Ebrei al tempo di Gesù Cristo. La Giudea era allora ridotta in provincia romana, ed i pontefici non possedevano più il sommo

(1) *Hieron. in Dan. tom.* III, *col.* 1074, *nov. edit.* — (2) *Tert. adv. Jud. c.* 8. — (3) *Is.* LIII. 8. — (4) *Psal.* XXI. 12. — (5) Ved. nelle note sul testo un' altra spiegazione di queste due parole ebraiche ואין לו. — (6) *Vers. gr.* Ἐξολοθρευθήσεται χρίσμα, καὶ κρίμα οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ. — (7) *Theodoret. in hunc loc.*

sacerdozio per legittima successione. (*) ✱ Ma nel greco si scorge una grande somiglianza fra queste due voci χρίσμα, *unctio*, e χρίμα, *judicium*; in guisa che l' una ben avrebbe potuto dar nascimento all' altra: e la voce χρίμα, *judicium*, della quale non si trova vestigio alcuno nè nell' ebreo nè nella Volgata, forse non potrebbe essere altro che una semplice variante della voce χρίσμα, *unctio*. D' altronde si sono veduti di già più luoghi dove sembra che i Giudei abbiano voluto eludere le prove che fornisce la profezia di Daniele; e forse avranno soppresse le voci che si trovano riferite nella Volgata. Pare che s. Girolamo, autore della Volgata, abbia letto: ואין לו עם אשר יכחש לו; ciò che significherebbe alla lettera: ET NON ERIT EJUS POPULUS QUI MENTITURUS EST EI; vale a dire: *Il popolo che mentirà a lui* (che lo rinunzierà) *non sarà più suo popolo*. Fors' anche la ripetizione della sillaba *lo* ha dato luogo all' omissione di queste voci, le quali in sostanza non esprimono se non che il Messia dice egli stesso per bocca di Davide: *Filii alieni mentiti sunt mihi* (Psal. XVII, 46); in ebreo: בני נכר יכחשו לי. Questi figli stranieri sono il proprio suo popolo, il quale cessò di essere il suo popolo col rinunziare a lui ✱. Osea parlando di essi così si esprime(1): *Tu non sarai più il mio popolo, ed io più non sarò il tuo Dio*. O Israeliti(2)! il Dio di Abramo, d' Isacco e di Giacobbe, il Dio de' vostri padri ha glorificato il suo figliuolo Gesù, che voi avete tradotto e rinnegato innanzi a Pilato. Voi avete rigettato il Santo ed il Giusto, e faceste morire l' autore della vita; ma Dio lo risuscitò dai morti. Io so, miei fratelli(3), che voi, come pure i vostri seniori, operaste così per ignoranza. Ma Dio compì in questo modo ciò che egli aveva predetto per bocca di tutti i suoi profeti, che il Cristo soffrirebbe la morte. Fate dunque penitenza e convertitevi, affinchè sieno cancellati i vostri peccati, ed affinchè dopo avervi egli detto già da sì lungo tempo: Tu non sei più il mio popolo; alla fine vi dica: Voi siete i figli del Dio vivente(4).

(*) Le linee comprese fra gli ✱ furono omesse nella quinta edizione, ma si trovano nella seconda.

(1) *Osee* I. 9. — (2) *Act.* III. 13 *et seqq.* — (3) *Ibid.* ℣. 17 *et seqq.* (4) *Os.* I. 10.

ET CIVITATEM ET SANCTUARIUM DISSIPABIT POPULUS CUM DUCE VENTURO: *E la città e il santuario sarà distrutto* (letteralmente *disperso*) *dà un popolo con un condottiere che verrà.* L' ebreo letteralmente dice: ET CIVITATEM ET SANCTUARIUM DISPERDET POPULUS DUCIS VENTURI: *Il popolo del capo che ha da venire, ruinerà la città ed il santuario.* I Romani vennero con Tito, loro capo, e ruinarono, distrussero e dispersero Gerusalemme ed il suo tempio; ma anche Tito non era in ciò se non il luogotenente del Messia, il quale solo è veramente questo capo che doveva venire. Liberato dalle contraddizioni del suo popolo (1), Gesù Cristo fu costituito capo delle nazioni; ed egli si servì di queste stesse nazioni, benchè tuttora infedeli, se ne servì per esercitare le sue vendette contro un popolo che non era più suo popolo; egli stesso condusse gli eserciti mandati dal suo Padre (2), esterminò i convitati omicidi, incendiò la loro città, ed abbattè il loro tempio.

ET FINIS EJUS VASTITAS. *E la sua fine* (della città e del tempio) *sarà la devastazione.* L' ebreo ha letteralmente: ET FINIS EJUS IN SUBMERSIONE: *Il suo fine sarà nella sommersione;* in ebreo *Besceteph* (3): (*) ✱ forse originalmente si leggeva כשטף *chesceteph,* vale a dire: *Quasi submersio; la sua fine sarà come una sommersione;* la sua fine sarà somigliante a quella delle cose sommerse ✱. Un diluvio di mali verrà a cadere sulla città e sul tempio; la città ed il tempio saranno distrutti ed atterrati in modo, che più non vi rimarrà pietra sopra pietra (4); e le reliquie di questo popolo perfido e ribelle andranno disperse ed erranti fra le nazioni (5), come una nave rotta dalla tempesta, i cui avanzi ondeggiano qua e là in balìa delle onde.

ET POST FINEM BELLI STATUTA DESOLATIO: *E dopo che la guerra avrà fine, sarà la desolazione stabilita.* L' ebreo potrebbe tradurre: ET AD FINEM BELLI PRÆCISUM DESOLATIONUM; il che potrebbe significare: *E la guerra non finirà che colla estrema desolazione, o colla desolazione a cui essa fu condannata.* Oh città! se tu avessi

(1) *Psal.* XVII. 44. — (2) *Matth.* XXII. 7. — (3) בשטף, *in submersione.* — (4) *Luc.* XIX. 44, *et* XXI. 6. — (5) *Luc.* XXI. 24.

(*) Le linee comprese fra gli ✱ furono omesse nella quinta edizione, ma si trovano nella seconda.

conosciuto ciò che poteva procurarti la pace! (1) Ma questo è nascosto a' tuoi occhi, e verrà un tempo in cui i tuoi nemici ti circonderanno di trincee, ti chiuderanno, ti rinserreranno da ogni parte, ti demoliranno e distruggeranno interamente te ed i tuoi figli che vivono nel tuo seno; nè lasceranno pietra sopra pietra, perchè tu non avrai conosciuto il tempo in cui Dio ti avrà visitato, nè avrai riconosciuto il Messia che ti fu promesso e che tu aspettavi.

Osservazioni e schiarimenti sul ỳ. 27.

CONFIRMABIT AUTEM PACTUM MULTIS HEBDOMADA UNA: *Egli confermerà il testamento con molti in una settimana.* Il Signore aveva predetto per mezzo di Geremia, che una nuova *alleanza* succederebbe alla prima. Il tempo giugne, dice il Signore (2), in cui io farò una nuova alleanza colla casa d' Israele e colla casa di Giuda, non come l' alleanza che io feci coi loro padri, nel giorno in cui li presi per mano onde farli uscir dall' Egitto; perocchè essi violarono questa alleanza, e perciò io feci loro sentire il mio potere, dice il Signore; ma ecco quale sarà l' alleanza che io farò colla casa d' Israele, dopo che questo tempo sarà arrivato: io stamperò una legge nelle loro viscere, e la scriverò nel loro cuore; io sarò il loro Dio, ed essi saranno il mio popolo; e ciascun d' essi non avrà più bisogno di istruire il suo prossimo, dicendo: Conosci il Signore; perocchè tutti mi conosceranno dal più piccolo fino al più grande, e perciò io perdonerò ad essi la loro iniquità, nè più mi ricorderò dei loro peccati. E lo stesso Gesù Cristo è il mediatore di questa nuova alleanza, di questo nuovo testamento (3), affinchè per la morte ch' egli soffrì onde espiare le iniquità che si commettevano sotto il primo testamento, coloro che da Dio sono chiamati, ricevano l' eterna eredità che egli loro promise. Perocchè quando havvi un testamento, è necessario che intervenga la morte del testatore, giacchè il testamento non ha luogo che colla morte, non avendo esso alcuna forza finchè il testatore è ancora in vita. Anche il primo pertanto non fu confermato se non col sangue: laonde Mosè, dopo aver recitato innanzi a tutto il popolo tutti i precetti della legge, prese del sangue de' vitelli e dei capri con acqua, prese pure lana tinta in iscarlatto

(1) *Id.* XIX. 42 *et seqq.* — (2) *Jerem.* XXXI. 31 *et seqq.* — (3) *Hebr.* IX. 15 *et seqq.*

ed issopo, e ne sparse sul libro stesso e su tutto il popolo, dicendo: Questo è il ssngue del testamento e dell' alleanza che Dio fece in vostro favore (1). Parimente Gesù Cristo prendendo il calice e presentandolo a' suoi discepoli, disse loro: Questo è il mio sangue, il sangue della nuovs alleanza, che sarà sparso a favor di molti, per la remissione de' peccati (2). Fu pertanto colla stessa sua morte che Gesù Cristo *confermò l' alleanza* nuova, e confermolla *entro una settimana*, che fu la settantesims, e confermolla *con molti*, secondo ciò che disse egli stesso: Qnesto sangue sarà sparso per molti. Non è già che Gesù Cristo non sia morto per tutti (3), ma tutti non ricevono il frutto della sua morte; e la maggior parte de' Giudei specialmente meritarono colla loro incredulità di non aver parte ai vantaggi della sua allesnza. Egli dunque confermò con molti la sua alleanza; molti parteciparono ad essa mercè l' applicazione de' suoi meriti.

ET IN DIMIDIO HEBDOMADIS DEFICIET HOSTIA ET SACRIFICIUM: *E alla metà della settimana verran meno le ostie ed i sacrifizii;* letteralmente, *cesseranno.* L' ebreo può tradursi: ET IN DIMIDIO HEBDOMADIS ABOLEBIT (O CESSARE FACIET) SACRIFICIUM ET OBLATIONEM: *A metà della settimana abolirà* (o letteralmente, *farà cessare*) *i sacrifizii e le obblazioni.* Qui non significa già in generale *alla metà di una settimana,* ma *alla metà della settimana,* e così appunto leggono il greco e l' ebreo (4). L' angelo non dice già semplicemente in ebreo חצי שבוע, ALLA META' DI UNA SETTIMANA; ma dice: חצי השבוע, ALLA META' DELLA SETTIMANA; ed anche l' autore della versione greca non traduce già: *ἐν τῷ ἡμίσει ἑβδομάδος*, *alla metà di una settimana,* ma *ἐν τῷ ἡμίσει τῆς ἑβδομάδος*, *alla metà della settimana.* Indarno qui si vorrebbe separare questa *mezza settimana* dalle altre settsnta; questa mezza settimsna fa parte dell' ultima di cui si è parlato, cioè dell' ultima delle settanta settimane. Fu alla *metà* di questa settantesima settimana che *i sacrifizii e le obblazioni* dovettero essere *aboliti;* e fu altresì alla metà di questa settantesima settimana che essi vennero infatto aboliti colla morte dello stesso Gesù Cristo. Egli abolì i sscrifizii e le obblazioni,

(1) *Exod.* XXIV. 8. — (2) *Matth.* XXVI. 28. — (3) 2 *Cor.* V. 15. — (4) חצי השבוע. Ἐν τῷ ἡμίσει τῆς ἑβδομάδος.

offerendosi ed immolandosi egli medesimo. I sacrifizii e le obblazioni che prescriveva la legge, non erano che figure di questa obblazione perfetta, di questo sacrifizio unico che offrir doveva il Messia, offerendo e immolando sè stesso a Dio suo Padre. Tu non volesti nè sacrifizio, nè obblazione, dice egli medesimo per bocca del Salmista (1), ma mi formasti un corpo. Tu non aggradisti nè gli olocausti, nè i sacrifizii pel peccato; e allora io dissi: Eccomi, io vengo secondo ciò che di me sta scritto, per fare, o Dio, la tua volontà. Egli toglie ed abolisce i primi sacrifizii per istabilire il secondo (2). Invano si insisterebbe sull' espressione della Volgata, DEFICIET, *cesseranno;* più inutilmente ancora si insisterebbe sull' espression dell' ebreo, ישבית, letteralmente CESSARE FACIET, *li farà cessare.* Anche la versione greca traduce questa espressione dell' ebreo con una parola affatto simile a quella di cui fa uso s. Paolo parlando di questa abolizione de' sacrifizii. Ἀρθήσεται θυσία καὶ σπονδή, dice l' autore della version greca: cioè, AUFERETUR SACRIFICIUM ET LIBATIO: *Saranno tolti i sacrifizii e le libazioni.* Questa espressione Ἀρθήσεται, AUFERETUR, *saranno tolti*, è simile a quella adoperata da s. Paolo (3): Ἀναιρεῖ τὸ πρῶτον ἵνα τὸ δεύτερον στήσῃ, che dalla Volgata viene espressa letteralmente così: AUFERT PRIMUM, UT SEQUENS STATUAT: *Toglie i primi sacrifizii, onde stabilire il secondo.* Quando s. Paolo così si esprime, parla del momento in cui Gesù Cristo entra nel mondo colla risoluzione di offrirsi e di immolarsi egli stesso invece dei sacrifizii e delle obblazioni insufficienti della legge. Quanto più giusta non sarà dunque l' espressione, allorchè trattasi dell' istante medesimo in cui Gesù Cristo si offrì e si immolò sulla croce? Fu in quel momento ch' egli realmente abolì i primi sacrifizii, per sostituirvi il secondo: *Aufert primum, ut sequens statuat.* Egli li fece cessare, rendendoli inutili. La figura non era stabilita se non per condurre alla verità, e dachè la verità sottentrò alla figura, la figura divenne inutile, e fu abolita; e se qui è lecito usare siffatto confronto, essa è come una cosa

(1) *Psal.* XXXIX. 7 *et seqq. Hebr.* X. 5 *et seqq.* — (2) *Hebr.* X. 9. — (3) *Ibid.*

mobile agitata, di cui si vuol *far cessare* il movimento; basta toccare l'oggetto mobile, ed il movimento non si ferma già tutto ad un tratto, ma si indebolisce a poco a poco, finchè cessa interamente; non cessa interamente se non qualche tempo dopo che il mobile fu toccato, ma aveva già cominciato a cessare fin dall' istante in cui questo era stato toccato; nè si era toccato l'oggetto mobile se non per *far cessare* il movimento. Così Gesù Cristo *fece cessare* i sacrifizii figurativi, sostituendovi il sacrifizio vero che essi promettevano; nondimeno si continuò ancora ad offrirli per lo spazio di quasi quarant' anni; l'oggetto mobile era stato toccato; il movimento però non si era fermato, ma il movimento si indeboliva, l'uso di questi antichi sacrifizii veniva meno; il movimento cessò in fine interamente, e gli antichi sacrifizii vennero interamente aboliti; essi non furono aboliti del tutto se non colla ruina del tempio; ma avevano già cominciato ad essere aboliti fin dal tempo della morte di Gesù Cristo, e la morte stessa di Gesù Cristo era la causa della loro abolizione; fin d'allora l'oggetto mobile era stato toccato, e non era stato toccato se non perchè venisse fermato il movimento. Fu adunque colla sua morte che Gesù Cristo *fece cessare* gli antichi sacrifizii, fu colla sua morte ch' esso gli ha aboliti. *Aufert primum, ut sequens statuat.* E fu alla metà dell' ultima delle settanta settimane che Gesù Cristo abolì gli antichi sacrifizii colla sua morte. L'ultima delle settanta settimane era cominciata fin dal mese di Tisri, o settembre, dell' anno ventesimonono: Gesù Cristo fu crocifisso nel decimoquinto giorno del mese di Nisan, terzo d'aprile dell' anno trentesimoterzo, cioè a metà della settantesima settimana; quindi gli antichi sacrifizii furono aboliti colla sua morte alla metà dell' ultima delle settanta settimane: *In dimidio hebdomadis deficiet hostia et sacrificium.*

ET ERIT IN TEMPLO ABOMINATIO DESOLATIONIS, *l'abbominazione della desolazione sarà nel tempio.* Questa profezia fu avverata dalle abbominazioni e dai sacrilégi che gli zelatori commisero nel tempio, durante l'ultimo assedio di Gerusalemme postovi dai Romani. L'ebreo letteralmente significa: *Et erit super abominationum desolans;* era principalmente *sulle ale* o sui fianchi della

città, che dovevasi vedere l'abbominazione della desolazione, secondo la profezia di Daniele; e questo pure fu avverato, quando si videro intorno alla città i profani vessilli dell'esercito romano adorati come divinità, e rappresentanti le immagini o i simboli de' falsi déi. Questo è ciò che Gesù Cristo prediceva a' suoi discepoli, dicendo loro: *Quando voi vedrete l'abbominazione della desolazione, predetta dal profeta Daniele, posta nel luogo santo, in un luogo in cui essa non deve essere*; in breve, *allorchè vedrete gli eserciti circondar Gerusalemme, allora coloro che si troveranno nella Giudea, fuggano sui monti*(1). Gesù Cristo non disse già, *quando l'abbominazione della desolazione sarà nel tempio*, ma *quando essa sarà in un luogo in cui non deve essere;* egli non dice già, *quando sarà nel luogo santo*, ἐν τῷ τόπῳ ἁγίῳ; ma, *quando sarà in un luogo santo*, ἐν τόπῳ ἁγίῳ. Gerusalemme era detta la città santa; ed il monte di Sionne, su cui questa città era fabbricata, chiamavasi pure il monte santo, perchè questa città e questo monte erano consacrati al culto di Dio in un modo particolare. Quindi le profane bandiere dei Romani poste su questo monte e attorno a questa città, erano *in un luogo santo, in un luogo in cui non dovevano essere;* e ciò era l'abbominazione della desolazione predetta da Daniele. *Quando poi vedrete Gerusalemme* circondata d'esercito, dice Gesù Cristo, *allora sappiate che la sua desolazione è vicina*(2). L'abbominazione quindi posta sulle ale o sui fianchi della città sarà il segnale della prossima desolazione.

ET USQUE AD CONSUMMATIONEM ET FINEM PERSEVERABIT DESOLATIO: *E la desolazione durerà fino alla consumazione e sino alla fine.* L'ebreo letteralmente dice: ET USQUE AD CONSUMMATIONEM ET EXCISIONEM STILLABIT SUPER DESOLATUM; si sottintende, *furor Domini;* cioè: Il furor del Signore *si spargerà su questo luogo desolato, fino all'ultima sua ruina.* Si sottintende l'espressione di *furor del Signore*, tradotta con una frase eguale che incontrasi nel II.° libro dei Paralipomeni, cap. XII, ℣. 7: NON STILLABIT FUROR MEUS SUPER JERUSALEM PER MANUM SESAC: *Il mio furore non gronderà sopra*

(1) *Matth.* XXIV. 15. 16. *Marc.* XIII. 14. *Luc.* XXI. 20. 21. — (2) *Luc.* XXI. 20.

Gerusalemme per mano di Sesac. L' abbominazione della desolazione sarà adunque sulle ale o sui lati della città, e il furor del Signore si spargerà su questo luogo desolato fino all' ultima sua ruina. Saranno questi allora i giorni della vendetta (1), affinchè sia compito tutto ciò che havvi nella Scrittura; questo paese sarà oppresso da sciagure, e la collera di Dio cadrà su questo popolo; essi verranno passati a fil di spada; saranno condotti schiavi fra tutte le nazioni; la città sarà distrutta, arso il tempio, disperso il popolo; una total ruina seco trascinerà questa città omicida e colpevole del sangue d' un Uomo-Dio: *Et usque ad consummationem et excisionem stillabit super desolatum.* Ecco ciò che Daniele aveva predetto; ecco ciò che aveva annunziato Gesù Cristo; ecco ciò che fu pienamente avverato. Da tutto ciò, che altro mai risulta, se non un' intera confermazione, e una dimostrazione perfetta di questa importante verità: Gesu' Cristo è il Messia?

CONCLUSIONE.

Così indipendentemente dal calcolo, come anche per mezzo del calcolo, risulta egualmente dalla profezia di Daniele, che Gesù Cristo è il promesso Messia.

Infatto fin dal principio di questa dissertazione abbiamo dimostrato che questa verità si trova provata per mezzo di questa profezia, indipendentemente anche da ogni calcolo; ma nondimeno dir possiamo che la stessa verità è provata anche dal calcolo. Gesù Cristo comparve nel tempo in cui doveva comparire il Messia; ed egli solo riunì in sè tutto ciò che doveva formare i distintivi del Messia. Questi doveva comparire dopo sessantanove settimane trascorse dall' ordine dato per la riedificazione di Gerusalemme, e doveva esser messo a morte alla metà della settantesima settimana; per mezzo di lui doveva essere espiata l' iniquità; per mezzo di lui l' eterna giustizia doveva esservi condotta; in lui dovevano esser compiute le visioni e le profezie; in lui doveva esser unto il Santo de' santi, e la morte di lui doveva esser seguita dalla ruina di Gerusalemme e del tempio. Ma Gesù Cristo comparve appunto dopo le sessantanove settimane

(1) *Luc.* XXI. 22 *et seqq.*

trascorse dall' ordine dato da Artaserse Longimano per la riedificazione di Gerusalemme; egli fu messo a morte appunto alla metà della settantesima settimana; per mezzo di lui fu espiata l' iniquità; per mezzo di lui fu ricondotta l' eterna giustizia; in lui le visioni e le profezie furono compiute; in lui fu unto il Santo de' santi; e la morte di lui fu seguita dalla ruina di Gerusalemme e del tempio. Dunque Gesù Cristo è il Messia promesso.

Sappia dunque certamente(1) tutta la casa d' Israele, che Dio fece Signore e Cristo quel Gesù che i loro padri hanno crocifisso. Degnatevi, o Signore, di spargere sopra di essi lo spirito di grazia e di preghiera(2); rivolgano essi lo sguardo su Colui che hanno trafitto, e piangano amaramente il delitto che commisero col farlo morire. Ricerchino essi alfine il Signore loro Dio, e Davide loro re(3), e dicano: Egli portò veramente i nostri languori, ed aggravò se stesso de' nostri dolori(4); noi lo risguardammo come un lebbroso, come un uomo colpito da Dio ed umiliato; ma fu per le nostre iniquità che egli fu coperto di piaghe; fu pei nostri delitti che egli rimase attrito; il castigo che ei deve procurar la pace, cadde sopra di lui, e nelle stesse di lui piaghe noi troveremo la nostra guarigione. *Amen, Amen. Fiat, Fiat.*

(1) *Act.* II. 36. — (2) *Zach.* XII. 10. — (3) *Osee* III. 5. — (4) *Isai.* LIII. 4 *et seqq.*

DISSERTAZIONE

SOPRA

L' IDOLATRIA DEGL' ISRAELITI

NEL DESERTO

ED IN PARTICOLARE SOPRA IL DIO REPHAN O REMPHAN (*)

Certezza dell'idolatria degl'Israeliti nel deserto.

Se non si avesse un' accertata notizia che gli Ebrei adorarono gl' idoli nel deserto, non una sola volta e di passaggio, ma abitualmente, e in una maniera perseverante, avrebbesi difficoltà a persuaderselo; tanto sembra straordinaria ed incredibil la cosa. Che sotto gli occhi di Mosè, in faccia all' arca dell' alleanza, all' ombra della nuvola che giorno e notte li proteggeva, in mezzo ai prodigi di che erano testimonii, tra tanti sacerdoti e giudici pieni dello spirito di Dio, e tra tante persone zelanti per la gloria del Signore; finalmente, ad onta delle leggi sì espresse che vietavano l' idolatria sotto pena di vita, portassero con esso loro gl' idoli, e a quelli rendessero un culto superstizioso, questo in vero pare che oltrepassi ogni credenza: nulladimeno è ciò incontrovertibile dopo il testimonio espresso di Amos (1), confermato da s. Stefano negli Atti degli apostoli (2), che rimprovera agl' Israeliti *d' aver portato il padiglione di Moloch, e l' astro del dio Remphan, figure fatte per adorarle.*

La consuetudine che aveano presa in Egitto d' adorar gl' idoli non potè esser repressa nè dalle minaccie, nè dai prodigi, nè da' rigori, nè dalle beneficenze del Signore (3). Secondo la testimonianza d' Ezechiele, sembra

(*) Questa dissertazione è del p. Calmet.

(1) *Amos* v. 26. *Portastis tabernaculum Moloch vestro, et imaginem idolorum vestrorum, sidus dei vestri, quæ fecistis vobis.* — (2) *Act.* VII. 43. — (3) *Psal.* CV. 7. *Patres nostri in Ægypto non intellexerunt mirabilia tua; non fuerunt memores multitudinis misericordiæ tuæ.*

che, allorquando Mosè entrò in Egitto, e da parte di Dio parlò agli Ebrei, abbia cominciato dall'esortarli ad abbandonare le egizie abbominazioni: *Unusquisque offensiones oculorum suorum abjiciat; et in idolis Ægypti nolite pollui*(1). Inutili furono le sue rimostranze. Iddio fece quindi minacciar gli Ebrei degli effetti del suo sdegno; ma essi fecero i sordi alle sue minaccie; e la sola considerazione della sua gloria fu che lo ritenne dal non esterminarli tutti anche in quel paese. Trasseli adunque d'Egitto, e condusseli nel deserto per dar loro le sue leggi e gli ordini suoi. Ma in vece di cavare da tante grazie profitto, irritarono colle loro mormorazioni il Signore; e in dieci occasioni fu in procinto di farli perire, per castigare la loro ingratitudine e l' insolenza; continuando ad adorarvi i loro idoli: *Post idola cor eorum gradiebatur*(2).

Lo stesso Ezechiele, in un altro luogo(3), ad essi similmente rimprovera la loro idolatria d' Egitto in termini pieni d' ardore e di zelo, e paragona il modo lor d' operare a quello d' una meretrice, che, avendo cominciato a inviziarsi in Egitto, non lasciò mai i suoi vituperosi commerci, e portò agli ultimi eccessi la sfacciatezza.

Giosuè è pur anche un altro testimonio irrefragabile del loro superstizioso attaccamento al culto delle egizie divinità, e della loro disubbidienza al Signore nel deserto(4). Ma perchè cercare altrove prove delle loro sfrenatezze, quando i libri di Mosè ne parlano in sì chiara maniera? Quante mormorazioni, quante ribellioni, quanti lamenti contro il Signore? Viene obbligato Mosè d' assentarsi per qualche giorno? Eccoli subito caduti nel culto del vitello d' oro(5). Giungono essi nelle vicinanze dei Moabiti, sono invitati alle feste di Phogor; vi si recano, rendono le loro adorazioni a quella vana divinità, e precipitano nelle più infami dissolutezze(6). Mosè fa inutilmente regolamenti e proibizioni; s' irritano contro di lui, e continuano a camminare nelle vie della perdizione, e a secondare i malvagi desiderii del loro cuore. Ei vuole che tutte le vittime che dovranno offerirsi, sieno menate

(1) *Ezech.* xx. 7. 8. 9. — (2) *Ibid.* ♈. 16. — (3) *Id.* xxiii. 2. 3. 19. 20. 21. Vedi anche *Ezech.* xvi. 26. — (4) *Josue* xxiv. 14. — (5) *Exod.* xxxii. 4. — (6) *Num.* xxv. 2. 3.

alla porta del tabernacolo (1), e che tutti gli animali che dovranno scannarsi, sieno uccisi al cospetto del Signore, e sovra il suo altare offertone il sangue; ordina che in avvenire non più si sacrifichi *ai caproni, co' quali si sono corrotti.* Fa queste proibizioni sotto pena di vita: *Interibit homo de populo suo;* tutto questo non fece altro che irritare la loro passione: *Portarono il tabernacolo del loro Moloch e le figure dei loro idoli e la stella del loro Dio* (2).

Stettero pel corso di quarant' anni nel loro viaggio del deserto in una specie d' indipendenza, o, per meglio dire, d' irreligione. *Mi offriste voi forse per quarant' anni ostie e sacrificii nel deserto, o casa d' Israele?* dice il Signore per bocca d'Amos (3). *Io non chiesi ai vostri padri che m' offerissero vittime ed olocausti nel giorno che li trassi d' Egitto,* dice il Signore per Geremia (4). *Ma ecco il comando che feci loro: Ascoltate la mia voce, ed io sarò il vostro Dio, e voi sarete il mio popolo.* Finalmente Mosè, sul fine del viver suo, diceva a Israele (5): *Quando sarete entrati nella terra che dee darvi il Signore, non farete in quel luogo quel che facciamo qui adesso, ognuno come gli sembra ben fatto.* È indubitato che in tutto quel tempo non ricevettero la circoncisione, e non celebrarono la pasqua dopo la loro partenza dal Sina. L' ordine de' sacrificii, e diverse altre pratiche, non erano tampoco comandate per il deserto, mentre sarebbe stato impossibile d'osservarvele con perfetta esattezza.

Quali furono gli dèi che gli Israeliti adorarono nel deserto. Quale era la divinità che seco loro portavano, secondo la testimonianza di Amos.

Ma quali furono gl' iddii che adorarono nel deserto? Erano verisimilmente le divinità egizie, stante che fresca era l' uscita loro da quel paese, e colà eransi abituati ad adorarle. Il vitello d' oro che fecero alle radici del monte Sina era lo stesso che Api, il cui culto era così celebre in tutto l' Egitto. Questa è la comune opinione, e ricevuta quasi da tutti quelli che hanno trattato questa materia. Ma v' è bene una più grande difficoltà in ordine a quel che ci dice Amos; ecco il suo testo secondo la

(1) *Levit.* XVII. 3 *et seqq. Nequaquam ultra immolabunt hostias suas dæmonibus* (hebr. *pilosis*), *cum quibus fornicati sunt.* — (2) *Amos* V. 26 — (3) *Ibid.* ỳ. 25. *Numquid hostias et sacrificium* (hebr. *et oblationem*) *obtulistis mihi in deserto, etc.* — (4) *Jerem.* VII. 22. — (5) *Deut.* XII. 8.

lettera: *Voi portaste le tende del vostro re, e la base delle vostre figure, la stella de' vostri dèi, che vi siete fatti*; ovvero: *Voi portaste le tende del vostro re, Chevan la vostra immagine, e l'astro vostro dio, che vi faceste*(1). Ecco degli dii portati in cerimonia, alloggiati sotto una tenda, figure di rilievo, figure d' astri, e una divinità riconosciuta per re da quei che l' adorano, e servita in questa qualità, alloggiata sotto un magnifico padiglione, e portata in mezzo all' esercito a un di presso come il tabernacolo del Signore e l' arca sua erano portati dai sacerdoti e da' leviti nel deserto.

Adoravano gli Egiziani parecchie sorta di divinità; e di queste ve n' erano di riconosciute e adorate universalmente in tutto il paese, e altre riverite solamente in una contrada, o in una città(2). Avevan costoro nella loro teologia ordini diversi di dèi, altri superiori e altri subalterni, quasi a quel modo ch' erano appresso i Greci i grandi iddii, e gli dèi d' un ordine inferiore: *Dii minorum gentium*. Qui eravi un coccodrillo, là un caprone; in un altro luogo una pecora; in qualche altro un gatto, o un *ibide*(3), o un corvo; altrove il fuoco, l' acqua, la terra; in altra parte un uomo divinizzato, o una donna; Iside, Osiri, Ammone.

Il toro, la vacca, il sole e la luna, Iside e Osiri erano divinità comuni, e generalmente adorate, aggiungendosi esse quasi da per tutto al culto degl' iddii, degli uomini divinizzati, degli astri e degli animali, e tutti non erano per avventura che una medesima cosa, una stessa deità, considerata sotto diversi rispetti(4). Osiri, per esempio, adorato da principio dai suoi vassalli come una deità comparsa sopra la terra, venne dopo la sua morte considerato come passato nel corpo del sole, che animava e che conduceva in quella guisa che fatto aveva il proprio suo corpo, allorchè viveva. Pensarono altri di collocare quell' anima nel corpo del toro(5), il più bello,

(1) *Amos* v. 26. עשיתם לכם ונשאתם את סכות מלככם ואת כיון צלמיכם כוכב אלהיכם אשר. — (2) *Herodot. l.* II, *c.* 42. Θεοὺς γὰρ οὐ τοὺς αὐτοὺς ἅπαντες ὁμοίως Αἰγύπτιοι σέβονται πλὴν Ἴσιός τε καὶ Ὀσίριος. Τὸν δὲ Διονύσιον εἶναι λέγουσι. — (3) Uccello che si pasce di serpi. — (4) *Vide Diodor. l.* 1, *p.* 7. — (5) *Diod. l.* 1, *p.* 54. Τῆς δὲ τοῦ βοὸς τούτου τιμῆς αἰτίαν ἔνιοι φέρουσι λέγοντες, ὅτι τελευτήσαντος Ὀσίριδος εἰς τοῦτον ἡ ψυχὴ αὐτοῦ μετέστη, καὶ διὰ ταῦτα διατελεῖ μέχρι τοῦ νῦν, etc.

il più forte e utile animale che avessero nel lor paese. Sicchè era lo stesso dio che adoravano sotto queste varie figure; e noi crediamo che Amos voglia dinotarci questa sola divinità sotto questi tre nomi, *vostro re; la base della vostra figura, e l' astro del vostro dio;* non essendo tutto questo diverso dal vitello d' oro, dal dio Api, dal sole e dal re Osiri.

Era questa divinità la prima di tutte quelle che adoravansi nell' Egitto (1). Quindi con ragione Amos le dà il nome di re. E quando gl' Israeliti ebbero fatto il loro vitello d' oro, esclamarono: *Ecco là gli déi che dall' Egitto ti trassero*(2). I più degli antichi Padri(3) crederono che non avesser fatto che una testa di vitello, o di toro; ed è per avventura la base che portava tal testa che il profeta disegna in questo luogo sotto il nome di *piedestallo di lor figura in rilievo*. Ma noi stimeremmo piuttosto che avessero rappresentato o un toro intero, o pure un' umana figura col capo a guisa di toro. Il toro Api doveva tenère in fronte un segno del sole(4), e sul dorso una figura di luna falcata, per meritare le pubbliche adorazioni de' popoli; e allorchè si manifestavano loro questi segni, immaginavansi stoltamente che il re Osiri fosse nuovamente comparso in quell' animale.

Gli Ebrei che fabbricarono la figura del dio che portavano nelle loro custodie, non lasciarono certamente d' attribuirgli tutto ciò ch' era necessario per fargli meritare le loro adorazioni, e per farlo considerare come il sole. È noto che in Egitto, più che in verun altro luogo del mondo, s' adornavano le figure degli déi con varii emblemi, ch' erano i segni delle loro diverse qualità, non mirandosi alcuna delle loro statue che non avesse un animale o in testa, ovvero vicino ad esse, o pure sopra una mano; e dall' Egitto venne il costume di consecrare a ciascun dio certi animali. Ma gli Egizii facevano, rispetto

(1) *Diodor. lib.* 1, *p.* 13 *seu* 19. *Edit. Vechel. an.* 1604. Τοὺς δὲ ταύρους τοὺς ἱεροὺς, τόντι ὀνομαζόμενον Ἆπιν, καὶ τὸν μνεῦιν Ὀσίριδι καθιερωθῆναι, καὶ τούτους σέβεσθαι καθάπερ θεοὺς κοινῇ καταδειχθῆναι πᾶσιν Αἰγυπτίοις. — (2) *Exod.* XXXII. 4. — (3) Vedi il comentario del p. Calmet sopra l'Esodo XXII. 4. — (4) *Herodot. l.* III. *c.* 28. Ἐὼν αἶγας, (*seu* μέλας) ἐπὶ μὲν τῷ μετώπῳ λεύκον, τετράγωνον φορέει. Ἐπὶ δὲ τοῦ νώτου αἰετὸν εἰκάσμενον. Ἐν δὲ τῇ οὐρῇ τὰς τρίχας διπλᾶς, ἐπὶ δὲ τῇ γλώσσῃ κάνθαρον.

a ciò, molto più degli altri popoli, mentre, non contenti di consacrare ai loro dèi le bestie, adoravano quelle bestie come il medesimo dio, persuasi che altre volte gli iddii si fossero nascosti sotto la forma degli animali. Ecco quanto sembraci di più probabile intorno alla divinità che portarono nel deserto gli Ebrei, cioè Api, o il sole, portato entro una custodia, o sopra un piedestallo.

Dice Macrobio[1] che gli Egizii rappresentavano il sole con una figura che teneva in capo una cestella, o pure avea la testa rasa dal lato destro, e co' capelli dalla parte sinistra; o finalmente rappresentavasi un animale con tre teste: quella del mezzo era di leone, quella alla destra, d' una cagna piacevole e vezzosa, e l' altra alla sinistra, d' una lupa fiera e rapace. Ma già sopra osservossi che dipingevano altresì il sole sotto l' emblema d' un toro, e sotto la figura d' Osiri: onde non può dirsi precisamente quale fosse la forma dell' idolo portato dagli Ebrei nelle loro custodie, quando anche si avessero prove che fosse il sole. La teologia geroglifica degli Egiziani aveva certe regole ch' erano forse arbitrarie, e forse anche stabili; ma non abbiamo intorno a ciò certezza veruna. Sicchè se ci determiniamo a dire che gli Ebrei adoravano verisimilmente il toro e il sole, non è già che ne siamo fortemente persuasi, ma solo perchè non abbiamo niente di meglio nè di più accertato.

Costume di portare le figure degli dèi sotto le tende o nei carri coperti.

Il costume di portar le figure degl' iddii sotto le tende, o sopra carri coperti in forma di letiga, è parimente derivato dagli Egiziani. Amos ci dice che gl' Israeliti portavano nel deserto le tende del loro re; e alcuni scrittori[2] pretesero che il tabernacolo del Signore, del dio d' Israele, avesse di qui tratto la sua origine, e che fosse ad imitazione di quei degli Egizii, e affine di condiscendere in qualche modo al gusto e alla consuetudine degli Ebrei, che Mosè fece alzare una sontuosa tenda per alloggiarvi l' arca dell' alleanza, come per assegnare al Signore un' abitazione degna della sua maestà in mezzo al suo popolo. Isaia[3] e Baruch[4] parlano altresì del costume di portar gl' idoli sulle spalle degli uomini; e ordinariamente coprivansi con veli, o si tenevano sotto magnifici baldacchini.

(1) *Macrob. l. 1, c. 20. 21. Saturn.* — (2) *Spencer. l. III. de Legib. Hebr. Ritual. Dissert.* 1. — (3) *Isai.* XLVI. 7. — (4) *Baruc.* VI. 3. 25.

Fa menzione Erodoto[1] d' una festa d' Iside nella quale portavasi la sua statua sopra d' una carretta a quattro ruote, e tirata dai sacerdoti. San Clemente Alessandrino[2] ci descrive una processione egizia nella quale si portavano due cani d' oro, uno sparviero e un ibide, riferendo lo stesso Padre[3] le parole di Menandro, che schernisce queste ambulatorie divinità, che non possono star ferme, nè rimanere nel loro tempio. Scrive Macrobio[4], che si fa passeggiare sopra una barella il Giove di Eliopoli in Egitto, portato sulle spalle degli uomini, a un di presso come i Romani portavano i loro déi nella pompa de' giuochi del circo, e in quella guisa che noi portiamo le casse de' nostri santi. Filone da Biblo[5], parlando di *Agrote,* famosa divinità de' Fenicii, racconta che la portavano entro una custodia coperta, sopra un carro tirato dagli animali. Nota Servio[6] che gli Egizii e i Cartaginesi avevano certe divinità, o piccoli simulacri che portavano in cocchii coperti, e che rendevano gli oracoli col movimento che imprimevano alla loro vettura. Viene affermato che l' oracolo di Giove Ammone era parimente di questa fatta[7]. Portavano i sacerdoti sopra le loro spalle una statua colla forma di capretto dal capo sino all' ombelico, collocata in una specie di schifo, dai due lati del quale pendevano più patere, o piatti d' argento: il movimento di quel picciol naviglio faceva giudicare ai sacerdoti se il dio era propizio e favorevole, o no; e sopra questo formavano la loro risposta, e la davano a quei che li consultavano.

Gli antichi Germani adoravano una dea incognita che risiedeva in un bosco consacrato d' un' isola dell' Oceano; e a costei conservavasi, dice Tacito[8], un carro coperto, a cui niuno ardiva d' appressarsi, eccetto il suo sacrificatore, che andava osservando il tempo che la dea v' entrava, e tutto pieno di rispetto accompagnava la lettiga tirata da due giovenche; e ovunque ella passava veniva accolta con feste e pubbliche allegrezze. Dopo aver fatto il suo giro, essa ritornavasene nel suo bosco, come

(1) *Herodot. l.* IV. — (2) *Clem. Alex. l.* V, *Strom. p.* 157. — (3) *Id. Protrep. p.* 49. — (4) *Macrob. Saturn. l.* I. — (5) *Philo Bibl. apud Euseb. Præpar. l.* I, *n.* 10. Ναὸν ζυγοφορούμενον. — (6) *Serv. ad* VI *Æneid.* — (7) *Curt. l.* IV. — (8) *Tacit. de Morib. German.*

stanca del consorzio de' mortali. Allora tanto il carro quanto il velo, che lo copriva, e la dea medesima, erano immersi in un lago, e lavati da certi schiavi, che venivano tosto annegati. La qual cosa faceva avere sì profonda venerazione per tai misteri, che non era lecito di mirarli senza esporsi manifestamente alla morte.

Sulpizio Severo (1) dice che i contadini delle Gallie avevano in costume di portare i loro iddii per la campagna coperti d'un velo bianco. *Simulacra Dæmonum candido tecta velamine misera per agros suos circumferre dementia*. Ecco quali potevano esser le tende, le custodie coperte, le lettighe, o i templi portatili, che Amos rimprovera agl' Israeliti d'aver portato nel deserto.

Osservazioni sulle voci adoperate da Amos parlando dell' idolatria degl' Israeliti nel deserto.

Vogliono alcuni Ebrei (2) che il termine *siccuth*, da noi tradotto per *tende*, significhi una pagana divinità, e forse la stessa che vien chiamata nei libri dei Re (3) *Socoth-Benoth*, e che intendesi di Venere. Ma questo sentimento non è bastantemente fondato per farci abbandonare l' opinione contraria.

Stimò s. Girolamo (4) che gli Ebrei in tutto il lor viaggio del deserto non offerissero i loro sacrificii al Signore, ma bensì a Moloch, loro dio, di cui portavano la figura e la tenda; aggiungendo che questo dio è divisato nel medesimo luogo sotto il nome di astro o di stella, *Sidus dei vestri*; che quest' astro altro non è che *Lucifero*, o la stella del mattino, adorata anche nel suo tempo dai Saracini; per modo che la prefata divinità, di cui vien loro rinfacciato il culto, era stata imitata dagli Arabi, nel paese de' quali trovavansi, e non dall' Egitto, di dove poco tempo prima erano usciti.

I Settanta (5), Aquila e i più degl' interpreti, come pur s. Girolamo, sono per *Melchom*, o *Moloch*, dio degli Ammoniti; ma spiegasi ordinariamente di Saturno, e non della stella mattutina. Quel che più favorisce l' opinione che vuole che fosse Saturno, si è che offerivansi a Moloch sacrificii d' uomini vivi, come a Saturno. Era Moloch adorato presso gli Ammoniti, popoli vicini al deserto ove erano allora gli Ebrei; e Mosè insinua che il suo culto

(1) *Sulp. Sever. l.* 1 *de Vita sancti Martini.* — (2) *Vide Hebr. Vatab. Munst.* — (3) 4 *Reg.* XVII. 30. — (4) *Hieron. in Amos* v. 26. — (5) Sept. Ἀνελάβετε τὴν σκηνὴν τοῦ Μολὸχ, καὶ τὸ ἄστρον τοῦ θεοῦ ὑμῶν Ῥαιφὰν, τοὺς τύπους αὐτῶν, οὓς ἐποιήσατε ἑαυτοῖς. *Aquil.* Μελχόμ.

non era punto incognito agl' Israeliti, mentre proibisce loro sì espressamente di consacrare i proprii figli a Moloch, e di passarli pel fuoco (1). Noi ci siamo bastantemente spiegati altrove (2) sopra questa divinità, per dispensarci qui di più lungamente parlarne. Certo si è che l' ebreo legge *Malkehhem*, vostro re, e non *Moloch*; per altro *Moloch* o *Melchom*, non era un' egizia divinità; quindi può uno attenersi all' opinione che spiegalo d' Osiri, o del dio Api, o anche d' un vitello d' oro, o del sole, siccome da principio dicemmo.

Quel che s. Girolamo tradusse per *l' immagine dei vostri idoli, e l' astro del vostro dio*, forma la principale difficoltà del passo d'Amos che or dichiariamo. Letteralissima e molto esatta è la sua traduzione; ma non tutti la prendono nel medesimo senso, credendo alcuni che *Moloch l' immagine dei vostri idoli, e l'astro del vostro dio*, sieno una medesima cosa ripetuta per tre sinonimi, o in tre diverse maniere che significano il medesimo dio Saturno, rappresentato in basso rilievo, e con qualche segno ch' esprimeva il pianeta a lui consecrato, in cui credevasi che facesse la sua dimora.

Riconoscono altri in Amos tre divinità: 1.° *Moloch*, ovvero Osiri; 2.° *Saturno*; 3.° *un astro*, il cui nome non viene espresso. I Settanta sono stati i primi autori dell' imbarazzo in cui trovansi presentemente i comentatori; e avendo confuso l' ordine delle voci, tradussero: *L' astro del vostro dio Rephan, e le loro figure che vi faceste*. Questo dio *Rephan*, o *Remphan*, è per avventura uno degli argomenti che ha maggiormente esercitato i nostri critici più versati; e si è tanto scritto, e con sì poca conoscenza su questo nome, che io mi accingo con ripugnanza a nuovamente trattarne, non avendo cosa migliore da dire, nè più certa di quanto è stato scritto dagli altri avanti di me.

Osservazioni sul dio Repan o Chevan, che vien nominato nel testo d' Amos.

Stima Grozio che *Remphan* o *Rhemvan* fosse la stessa divinità che trovasi sotto il nome di *Remmon* ne' libri dei Re (3); e cangiando l' *u* vocale nella *v* consonante, è agevole in ebreo di leggere *Remvan*, in vece di *Remmon*. Giudica altresì che i Sirii dessero questo nome al pianeta di Saturno. *Remmon* in ebreo indica la sua ele-

(1) *Levit.* XVIII. 21, *et* XX. 2-5. — (2) Dissertazione sopra Moloch, vol. II. *Dissert.* p. 110. — (3) 4 *Reg.* v. 18. רמון, *Remmon*, o *Remvan*.

vazione, per esser Saturno il più alto dei pianeti. Derivano altri il nome di *Rephan* dall' ebreo רפה *Rapha*, esser pigro, lento, infingardo, perchè Saturno è il più tardo e pigro de' pianeti. Cappello e Ammondo[1] opinano che *Revaphan* sia il nome d'un re d'Egitto annoverato dai suoi popoli tra gli dii, e adorato nel suo paese. Diodoro Siculo dice che il re *Remphis* succedette a Proteo[2]; ma questo autore non ci rappresenta Remfi come un principe degno degli onori divini, essendo un avaro e uomo buono da nulla, onde tutto il merito consisteva in sapere adunar dell' oro, del quale non servivasi mai nè per far del bene agli uomini, nè per onorare gl' iddii.

Louis de Dieu ci presenta come uno scoprimento raro e importante, che Rephan fosse una egizia divinità; e provalo perchè in un alfabeto cofto mandato da Roma a Scaligero, in cui trovavansi i nomi dei sette pianeti, quello di Rephan veniva spiegato col nome di Saturno; e in arabo *Reph* significa la voracità, qualità che perfettamente si addice a Saturno, che, per quanto dicesi, divorò i suoi figli. Ma il prefato cofto alfabeto è forse di tanta antichità da provarci che dal tempo dei Settanta *Rephan* significasse in lingua egizia Saturno? Non è egli assai più probabile che i Cofti imparassero questo significato da qualche moderno scrittore, la cui autorità non sia di verun peso in una quistione come questa? E rispetto alla voracità o golosità di Saturno, non leggesi che l' egizio Saturno divorasse i suoi figliuoli. Fa dunque mestieri confessare che finora non v' è ancora niente di certo su questo termine, nè sopra la sua significazione.

Pensò Vossio[3] che *Rephan*, o *Chevan*, o *Chion*, fosse la luna, non separandosi guari il culto della luna da quello del sole, e quello d' Iside da quello d' Osiri. L' ebreo *Chion*, come pure il greco *Kion*, significa una colonna. Hanno gli antichi adorato per lungo tempo delle colonne e delle pietre, invece di divinità[4]. La principal deità degli Arabi era *Alilat*[5] o la luna; e ci vien fatto sapere che quei popoli adoravano una pietra[6], che può benissimo designarsi sotto il nome di *Chion*, una base.

(1) *In Act.* VII. 44. — (2) *Diod. l.* 1, *p.* 39. Μετὰ δὲ τὴν Πρωτέως τελευτὴν, διαδεξάμενος τὴν βασιλείαν ὁ υἱὸς Ῥεμφὶς, *etc.* — (3) *Voss. de Idol. l.* 2, *c.* 23. — (4) *Clem. Alex. Protrept. p.* 29. 30. *Euseb. l.* 1. — (5) *Herodot. l.* III, *c.* 8 *et l.* 1, *c.* 131. — (6) *Clem. in Protreptic.* 10. *p.* 29. Οἱ Ἄραβες τὸν λίθον.

(*) ✳ Se io dovessi appor la mani al testo di questo luogo, e sostituire a *Raphan*, o a *Chevan*, o a *Kion* un' altra lezione, preferirei *Chimach*, voce che si trova in due luoghi in Giobbe (1), e che significa le *Pleiadi* o le sette stelle che si levano nel principio della primavera; e queste sono chiamate in Giob, le delizie di *Chimach*, verisimilmente a cagione della bella e dolce temperatura di quella stagione. Ma stimo che si debba aver ricorso all' ebreo in questo luogo come alla sorgente ✳.

La costruzione di questo testo pare che in niun modo permetta il fare di *Chiou* un idolo, essendo probabilmente una specie di picciolo altare, o di piedestallo, sovra cui portavasi l' idolo. Amos non nomina chiaramente il nome d' alcuna deità, se pure per avventura non fosse di Moloch, e anche il nome che usa è generico e significa *un re: Voi portaste le tende del vostro re, la base delle vostre statue, l' astro dei vostri iddii.* In questa guisa l' intendono la maggior parte dei più dotti interpreti (2). Gli Ebrei nel deserto portavano i loro déi a un di presso come noi portiamo le casse de' nostri santi, sotto un baldacchino e sovra basi sopra le loro spalle, o su de' carri, ovvero entro lettighe, come di sopra spiegossi.

Leggono finalmente altri nell' ebreo (3) *Chevan*, in vece di *Chion*; e pretendono che fosse il Saturno degli Arabi e de' Sirii. Vero è che nel linguaggio arabico, siriaco e persiano, *Chevan* significa Saturno (4). Ha questo scoprimento dato luogo ad altri (5) di dire che il *Rephan* dei Settanta fosse un semplice errore de' copisti, che confusero senza pensarvi il Κ col Ρ, e misero ΡΕΦΑΝ per ΚΕΦΑΝ. L' errore è molto facile in lettere così somiglianti, e in nomi cotanto incogniti e barbari; i Settanta, o i loro copisti, avran posto la φ, in vece del *v* consonante, in quel modo che è stato sì di frequente scritto *Daphus* per *Davus*, e *Serphus* per *Servus*. Avvi ancora chi so-

(*) Le linee comprese fra gli ✳ furono omesse nella quinta edizione, ma si trovano nella seconda.

(1) *Job.* IX. 9, *et Hyadas* (Hebr. *et Chimach*) XXXVIII. 31. *Numquid conjungere valebis micantes stellas Plejadas.* (Hebr. *Numquid ligabis delicias Chimach*). — (2) *Jun. Tremel. Pisc. Hieron. in Amos* v. 26. *Aqu. et Sym. Ipsum hebraicum trasferentes posuerunt Chion; Theodotio*, Ἀμαύρωσιν, *idest, obscuritatem.* — (3) כיון, *Chion*, o *Chevan. Ita Syr.* — (4) כואן, *Chevan. Vide Aben-Ezra, Kimchi. Lud. de Dieu. Grot. Castel. Lexic. et maxime Pocok. Lexic. fol. ult.* — (5) *Drusius. Mercer. Vitringa Livell.*

spetta che l'errore da più lungi proceda, e che i Settanta avessero letto ne' loro ebraici esemplari *Rephan*, in vece di *Chevan*. Noi sottoscriveremmo di buon grado al partito di quelli che tengono essere *Reschan* uno sbaglio derivato o dalla poca correzione di quell'esemplare ebraico del quale siansi serviti i Settanta o dalla sbadataggine de' copisti che posero un nome che non intendevano in luogo dell' altro che rispetto ad essi era egualmente barbaro. Quello che ci farebbe abbracciare un tal sentimento non sarebbe il significato dell'arabo *Raischa*, nè l' autorità del cofto alfabeto da *Louis de Dieu* citato. La prima prova è affatto debole; la seconda prova nulla, purchè non si mostri che nell'antico egiziano linguaggio, *Rephan* significasse Saturno. Sintanto che non verrà ciò fatto palese, noi avremo ragion di dire che i Cofti presero dai Settanta il nome di *Rephan*, e che gli attribuirono il significato di Saturno, perchè gli Arabi e i Sirii intendevano di questa divinità, l'ebreo *Chevan*, o *Chion*, a cui sostituirono quegl' interpreti *Rephan*.

Un' altra ragione che rendeci sospetto il nome del preteso dio *Rephan*, è il silenzio di tutti gli antichi intorno a questo punto. Niuno scrittore a noi noto ha parlato d' una divinità egizia ovvero araba di questo nome; nè tampoco la troviamo nella teologia de' Greci, nè dei Sirii, nè de' Caldei. Nulladimeno i Settanta vivevano in un tempo che non c' è punto incognito, e in cui gli autori greci hanno molto scritto intorno agli affari dell' Egitto. Se si trattasse della età di Mosè o di Amos, la cosa sarebbe ben più malagevole; ma *Rephan* dev' essere più recente di *Chevan*, e non per tanto egli è talmente sconosciuto, che se n' è perduta la memoria, supposto però ch' abbia avuto mai sussistenza.

Il solo motivo che potrebbe farcene sospendere il giudizio, e obbligarci ad ammettere il dio *Rephan*, sarebbe l' autorità di s. Stefano negli Atti (1); il quale, citando Amos, conservò questo nome nel suo ragionamento. Sarebbe egli credibile che s. Stefano avesse seguito una falsa traduzione in un discorso che faceva, inspirato dal divino Spirito? Ma possono a ciò due cose rispondersi.

(1) *Act.* VII. 43. Ἀνελάβετε τὴν σκηνὴν τοῦ Μολὸχ, καὶ τὸ ἄστρον τοῦ θεοῦ ὑμῶν Ῥαιφὰν, τοὺς τύπους αὐτῶν οὓς ἐποιήσατε προσκυνεῖν. ἑαυτοῖς.

La prima, che il santo diacono parlava probabilmente ebreo, cioè siriaco, agli Ebrei dell' assemblea; e perciò è da presumersi ch' ei seguisse l' ebraico testo, e pronunziasse *Chevan*, e non *Rephan*. La seconda, che s. Luca, il quale ha registrato il suo discorso, potè seguire la versione de' Settanta nella citazione di questo passo della Scrittura in una cosa che nel vero nulla pregiudica nè alla fede nè ai costumi, e che in sostanza non consiste che in una lettera invece d' un' altra, per divisare un nome d' una oscurissima pagana divinità, e che pochissimo importava alla religione di conoscere.

Confessiamo che lo Spirito Santo, che inspirava s. Luca, come inspirato aveva s. Stefano, avrebbe potuto svelare all' istorico sacro l' errore del copista, e fargliela emendare. Ma quando l' evangelista avesse conosciuto tale sbaglio, che necessità di correggerlo in una cosa di sì menoma conseguenza? In quante altre occasioni s' accomoda Iddio alle nostre prevenzioni? E quante volte citasi una traduzione, quantunque notoriamente imperfetta, per essere dall' uso autorizzata ed ammessa, principalmente allorchè trattasi di cose leggieri, e di materia indifferente? sembra dunque che, tutto ben considerato, il confessare la corruzione del testo de' Settanta in questo luogo, sia forse il miglior partito e il più ragionevole; e che in cambio di *Rephan*, sia d' uopo leggere *Kion*, o *Chevan*.

Ma chi era questo *Chevan* de' Sirii e degli Arabi? Se questo nome dinota una deità, e non un semplice piedestallo, è verisimilmente il Saturno degli Egiziani. Dilatarono questi popoli la falsa lor religione tra tutti i lor circostanti; e fu l' Egitto come madre di quasi tutte le superstizioni, non solo dell'Arabia, della Palestina, della Siria, ma della Grecia ancora. Ora Saturno è uno de' primi dèi dell' Egitto (1). Regnò in quel paese da principio il Sole, poi Vulcano, indi Saturno, il quale sposò la sua sorella *Rhea*, e n' ebbe Osiri e Iside, ovvero Giove e Giunone. Ebbe altresì molte guerre contro Bacco, re di Nisa, nelle quali ebbe sempre la peggio (2).

Ci è ignota qual fosse la figura dell' egizio Saturno, non porgendocene descrizione alcuna nè le medaglie d' Egitto, nè gli autori che ci hanno parlato della religione

(1) *Diod. Sicul. l.* 1, *p.* 8. 9. — (2) *Id. l.* III, *p.* 143.

di quel paese. Se costui è tale quale ce lo dipingono i Greci, a tutti è ben nota la sua forma. Se rassomigliava il Saturno fenicio, ecco come descrivelo presso Eusebio il falso Sanconiatone(1). Aveva due occhi nel volto, e due dietro al capo: due aperti, e due chiusi; con due ale sopra ciascuna delle spalle, due stese, e due piegate. Simboli erano questi della regia sua qualità, della sua vigilanza sempre attenta, e della sua attività pronta in ogni tempo senza mai infievolirsi, o stancarsi. Teneva parimente due ali sopra la testa, rappresentando l' una la superiorità del suo spirito, e l' altra la vivezza dei suoi sentimenti. Ma l' autore che informaci di queste particolarità è talmente sospetto, che non possiam fare fondamento veruno sopra la sua testimonianza.

Non dobbiamo dissimulare che noi non troviamo Saturno tra gli antichi dèi degli Arabi(2), non adorando costoro se non Dioniso e la Venere Celeste(3). Era il primo chiamato *Urotalt*, e la seconda *Alilat;* e trovavansi ancora in questo stato al tempo d'Alessandro Magno. Venne in pensiero a questo conquistatore di soggiogare gli Arabi, con l' idea di farsi riconoscer tra essi per una terza divinità. Da ciò stimiamo che se *Chevan* significa il dio Saturno, e se questo adorarono gli Ebrei nel deserto, era il Saturno egizio, e non l'arabo; e molto meno il fenicio, o il sirio. Ma giudichiamo, come sopra si disse, che fosse piuttosto Api, ovvero Osiri e il Sole, portato sopra un piedestallo e in una custodia(4).

(1) *Euseb. Præp. lib.* I, *n.* 10. — (2) *Herod. lib.* III, *cap.* 8. — (3) *Strab. lib.* XVI, *pag.* 510. Ἐπειδὴ δύο θεοὺς ἐπυνθάνετο τιμᾶσθαι μόνους ὑπ᾽ αὐτῶν, τόντε Δία, καὶ τὸν Διόνυσον.... τρίτον ὑπολαβεῖν ἑαυτὸν τιμάσεσθαι. Erodoto dice Bacco e Alilat. — (4) Warburthon, autore inglese, trattando dei geroglifici degli Egiziaoi, richiama il testo d'Amos e lo spiega io tal guisa: « Nei geroglifici egiziani..... una stella indica Iddio. Da ciò proviene che Dio, rimproverando agli Israeliti la loro idolatria all' uscir dall' Egitto, dice loro per bocca del profeta Amos: . . . *Voi avete portato il tabernacolo delle vostre immagini di Moloch e di Chiun, la stella del vostro dio che voi vi siete fatto a voi stessi. La stella del vostro dio* è in questo luogo una espressione nobile e figurata, per significare *l' immagine del vostro dio;* imperciocchè una stella essendo impiegata nei geroglifici per significare Dio, qui è posta con eleganza per significare l' immagine materiale di un dio. Queste parole, *la stella del vostro dio*, non sono che una ripetizione, come avviene d' ordinario nella lingua ebraica, delle precedenti, *le vostre immagini di Moloch e di Chiun*, e non devono essere intese, come lo suppongono alcuni critici, per *Sidus deum vestram,* vostro dio stella ».

Ci parla pur anche Mosè del vitello d'oro adorato dagli Ebrei nel deserto, e di *Beelphegor,* dio de' Moabiti, al culto del quale si abbandonarono poco avanti l'ingresso nella Terra Promessa; dice in ultimo di passaggio, che gl' Israeliti avevano offerti i loro sacrificii ai caproni. Ecco ciò che ci rimane ad esaminare sopra gli dèi stranieri a' quali gli Ebrei dopo la loro uscita d'Egitto rendettero le adorazioni. Noi abbiamo discusso nel comento sopra l' Esodo(1) qual fosse la figura del vitello d'oro; se un vitello intero, o pure una testa di vitello, come parecchi Padri l' hanno creduto; o finalmente una figura umana colla testa di bue in quella guisa che rappresentavasi Iside(2); e ci siamo appigliati a quest' ultima opinione. I Padri e i comentatori sono di parere che ad imitazione delle egizie superstizioni formarono gli Ebrei siffatta figura; e s. Stefano lo insinua abbastanza negli Atti(3), qualora dice che ritornarono col cuore in Egitto, e che si fabbricarono un vitello d'oro. Noi non abbiamo che aggiugnere a quanto dicemmo sopra di *Beelphegor* nella nostra dissertazione intorno al medesimo soggetto(4).

Osservazioni intorno agli altri dèi adorati dagli Israeliti nel deserto.

I *caproni,* o i *pelosi,* a cui gli Ebrei offerivano i sacrificii nel deserto, sono senza dubbio il dio Pane, figurato dagli Egizii nella medesima foggia che i Greci rappresentarono i Fauni e i Satiri, con una faccia di capra e gambe di becco(5). E noi li miriamo tuttavia nelle medaglie sotto la figura ora descritta; ma oltre a questo adoravano ancora un vero caprone. Quei di Mendesio aveano verso di lui una singolarissima venerazione, e il fecero coniare sopra le loro medaglie come la favorita loro divinità. Narra l' istoria su questo culto cose che fanno orrore alla natura, e indegnissime d'essere qui riferite. Ecco quali furono i principali oggetti dell' adorazione degl' Israeliti nel corso del lor viaggio.

(1) *Exod.* XXXII. 4. — (2) *Herod. l.* II, c. 41. — (3) *Act.* VII. 39-41. — (4) Dissertazione sopra Chamos e Beelphegor, vol. II. *Dissert.* p. 110. — (5) *Herodot. l.* II, c. 46. Γράφουσι δὲ δὴ καὶ γλύφουσι οἱ ζωγράφοι τοῦ Πανὸς κατάπερ Ἕλληνες τὤγαλμα αἰγοπρόσωπον, καὶ τραγοσκέλεα. *Vide Diodor. Sic. lib.* I, *p.* 55.

DISSERTAZIONE

SOPRA GIONA

CONSERVATO NELLE INTERIORA D' UN PESCE (*)

Obbiezioni degl'increduli contro il prodigio della conservazione di Giona nelle interiora d'un pesce. Piano di questa dissertazione.

Ecco uno de' fatti contro cui gl' increduli e i pretesi begl' ingegni si risentono e strepitano con maggiore insolenza, e menano trionfo in ricrescere le impossibilità che credono osservare nell' istoria di Giona, sostenendo che quanto dicesi del pesce che l' ingoiò, e che per tre giorni il tenne vivo entro il suo ventre, è una favola a bel diletto inventata, o una parabola che non fu mai vera. Che un uomo vestito, buttato in mare senza annegarvisi, trovi in un tratto, e a tempo e luogo un pesce che l' inghiottisca senza cagionargli alcun male; che il passi dal suo esofago senza soffocarlo; che vivo il mantenga entro il suo stomaco, e pel corso di tre giorni; che quest' uomo respiri, viva, nutriscasi, e preghi in quella oscura strettissima prigione, e promettasi d' uscirne(1), può mai dirsi cosa più incredibile? E a che fine questo miracolo? Forse per conservare un profeta disubbidiente e ribelle, che non vuol portarsi ove Dio comandagli d' andare, e che sen fugge dal suo cospetto? Perchè mai interessarsi alla conservazione d' uomo sì fatto? Forse per mandarlo poscia contra sua voglia a Ninive, come se non vi fossero stati altri profeti nella Giudea capaci d' adempiere tal commissione? Se niuno avvenimento ebbe mai i caratteri di favola, certamente si è questo. Ecco ciò che tempo fa dicevano i Pagani, e quel che i nemici della vera religione obbiettano tutto dì contra tal prodigio: *Hoc genus quæstionis multo ca-*

(*) Questa dissertazione è del p. Calmet.

(1) *Jonas* II. 2. 3 *et seqq. Et oravit Jonas de ventre piscis, et dixit: Clamavi de tribulatione mea ad Dominum, etc.*

chimo a Paganis graviter irrisum animadverti, diceva s. Agostino(1).

Ma è già da lunga pezza che la religione cristiana ha sormontato gli sciocchi dileggiamenti de' libertini, e che ha risposto alle obbiezioni degl' infedeli. Tosto che attaccasi un miracolo della Scrittura, bisogna o tutti combatterli, e far guerra ai Libri santi, ovvero ammetterli tutti co' sacri volumi che li contengono: *Aut omnia divina miracula credenda non sunt, aut hoc cur non credatur, causa nulla est,* segue a dire s. Agostino(2). È per avventura più incredibile che Giona vivesse tre giorni nel ventre d' un pesce, di quel che sia esser Gesù Cristo risuscitato dopo aver dimorato tre giorni nel sepolcro, e che rendesse la vita a Lazaro già da quattro giorni sepolto? È forse più impossibile che Giona fosse liberato dallo stomaco del mostro marino, di quel che sia l' essere usciti dell' ardente fornace, senza essere stati in verun modo offesi dalle fiamme, i tre fanciulli ebrei di Babilonia?

Se i nostri increduli ci contrastano tutti i prodigi che leggiamo nella Scrittura, è inutile di travagliare a stabilir quello di che ora parliamo, è d' uopo prendere i nostri avversarii per un altro verso, e provar loro la verità e la divinità de' nostri santi Libri; ma se essi ammettono le Scritture, e vi riconoscono qualche miracolo, tocca a loro a mostrarci in che sia più incomprensibile e incredibile questo che un altro. Prefiggano prima limiti all' onnipotenza del Creatore, e poi ci dicano sin dove possa o non possa ella estendersi.

Non imprendiamo qui noi di provare la verità e la infallibilità delle nostre Scritture, mentre troppo ci dilungheremmo in ciò fare dal nostro argomento, e forse ci prenderemmo un infruttuoso travaglio, da che hanno tanti altri scritto a quest' effetto. Egli è un principio onde tutti convengono quei che non negano l' esistenza di Dio, che quest' Ente supremo può tutto quel mai che non racchiude contraddizione; ci contenteremo pertanto, supponendo questo principio, di dare a divedere che il prodigio di cui trattiamo non contiene niente d' incom-

(1) *Aug. Ep.* 102 *in quæst.* 6 *de Jona, n.* 30. — (2) *Id. in quæst.* 6 *de Jona, n.* 31.

patibile, nè di contraddittorio, nè di opposto alla natura di Dio, quantunque egli sia al di sopra delle leggi naturali e cognite della natura: e per conseguenza, non si ha ragione alcuna legittima di contrastarcelo, percioechè noi non l'esponiamo per un fatto d'un ordine naturale e comune, ma come un portento, e d'un ordine sovrannaturale, e che oltrepassa ciò che d'ordinario avviene nella natura.

In che consiste il prodigio della conservazione di Giona. Qual sia il pesce che inghiottì questo profeta.

In materia di miracolo debbono farsi due cose, che sembrano contraddirsi, e che nondimeno sono compatibilissime, e senza le quali non può sussistere un vero miracolo. La prima è il mostrare che il fatto è impossibile secondo le leggi ordinarie della natura; e la seconda, che non è punto impossibile, giusta l'altre leggi speciali e superiori all'ordine comune delle cose e de' successi. Che Giona vivesse per qualche tratto di tempo sotto le acque senza annegarsi, può in questo non esservi stato miracolo alcuno, avendosi degli esempii di molti nuotatori che vi sono dimorati alcune ore, e vedonsene quotidianamente che vi stanno ben lunga pezza. Apparisce per altro dalla Scrittura (1), che *il Signore avea preparato un gran pesce affinchè questo ingoiasse Giona* nell'atto ch'ei fosse caduto nell'acqua; onde il gran pericolo ch'egli corse non fu d'annegarsi, ma d'essere stritolato nelle fauci del mostro marino, di rimaner soffogato nella sua gola, o in fine consumato nel suo ventre; e anche in rigore può dirsi, che l'essere ingoiato senza restare sbriciolato sotto il dente d'un pesce, non è poi cosa tanto miracolosa: mentre i pesci voraci ingollano per ordinario senza masticare; e noi miriamo continuamente i lucci che hanno il ventre pieno di pesci sani, e talvolta ancor palpitanti. Attesta Rondelezio d'aver veduto pesci marini che avevano inghiottito uomini interi, e anche armati d'usbergo. Si accerta esservi pesci tanto grossi per ingoiare di botto un uomo intero. La gran difficoltà adunque consiste in mostrare che Giona potè miracolosamente essere conservato per lo spazio di tre giorni e di tre notti nel ventre d'un pesce.

(1) *Jon.* II. 1. *Et præparavit Dominus piscem grandem ut deglutiret Jonam.*

Ma prima d'entrare in questo esame, è bene di sapere qual fosse il pesce che ingoiò Giona, per esservi intorno a ciò qualche varietà di sentimenti. La più comune opinione è che fosse una balena. Il termine *cetus*, adoperato dall' Evangelista (1) per divisare il pesce di Giona, si prende ordinariamente per una balena; ma significa ancora in generale ogni sorta di gran pesci e di mostri marini. L' ebreo דג גדול, *Dag gadol*, un gran pesce, può dirsi generalmente di tutti i pesci d' una grandezza superiore all' ordinaria; siccome il greco κῆτος, e il latino *cetus*, diconsi di tutti i pesci cetacei e d' una considerabil grossezza. È la balena il maggiore de' pesci marini che a noi sia noto; la sua gola è d' una bastevole capacità per contenere più uomini. Attesta Olao Magno (2) che le balene de' paesi settentrionali sono così prodigiosamente sterminate, che quando la tempesta gettane qualcuna alla spiaggia, e che sono bene scusse di carne, ovver putrefatte, e non restane più che i carcami, paiono come gran vascelli, o a guisa di case spaziose con molte camere e più finestre, a segno che tutta intera una famiglia vi potrebbe facilmente albergare. Viene accertato che nelle tempeste le balene ritirano i loro balenini entro le loro fauci, che perciò sono vastissime. Esse ordinariamente non hanno denti, e così Giona niente aveva da temere per questo capo.

Se giudicasi dell' ampiezza dell' esofago e del ventre dall' apertura delle fauci, bisogna che quello della balena sia eccedentemente largo per avere una bocca si sterminata: onde si asserisce che si sono talvolta trovate nel loro gran sacco, o stomaco, sino a due o tre ceste d' erba. Giovanni Cabri, accademico di Firenze, fa menzione d' una balena che rimase sulle secche nelle coste d' Italia nel 1624, la quale avea la gola si grande, che un uomo a cavallo vi sarebbe potuto comodamente entrare. Non trovansi simili pesci in tutti i mari; ma se ne veggono nel Mediterraneo, e sulle sponde della Fenicia, ove Giona venne gettato in mare; avvi adunque ogni verisimiglianza che fosse una balena che ingoiò questo profeta, e che il tenne nel suo stomaco senza cagionargli la morte.

(1) *Matth.* XII. 40. *Sicut fuit Jonas in ventre ceti.* — (2) *Olaus Mag. de piscib. monstr. lib.* XXI, *cap.* 15. 16.

Può ancora confermarsi questo sentimento in quanto che la balena vive ordinariamente d' erbaggi, o della schiuma del mare, o d' alcuni pescetti bianchi, come acciughe, o altri, ovvero di quei piccoli insetti che chiamansi *pulci di mare*. Non trovasi mai nel suo ventre, qualora facciasene l' apertura, verun grosso pesce; onde non è tanto strano che Giona non fosse consumato dal calore e dagli acidi umori del di lei ventricolo, avvezzo a non digerire che erbe, o piccoli insetti, quanto lo sarebbe se fosse caduto nello stomaco d' un pesce più vorace, e di ventricolo più caldo, più carnoso, più saldo, e pieno di materia più corrosiva e più penetrante.

Queste ragioni, per quanto sieno plausibili, non hanno fatto gran breccia nell' animo dei nostri critici e naturalisti (1), per avere osservato esser la gola della balena troppo stretta per passarvi un uomo; e questa sola ragione ha indotto la maggior parte ad abbandonare il comun sentimento; sostenendo che la balena non ha l' esofago più largo d' un mezzo piede: ciò che non è capace di dar transito ad un uomo intero. Testifica Bartolino che le più grandi balene, anche quelle che sono sì fattamente mostruose, dalla sola lingua delle quali possono trarsi da diciotto barili d' olio, hanno così stretta la gola, che appena un uomo può farvi passare il suo braccio.

Ma chi non sa che questa parte è capace d' una grandissima dilatazione, e che l' esofago d' un animale morto è molto più stretto che non è quello d' un animale vivo, massime qualora attualmente mangia, e viene obbligato ad inghiottire un qualchè di ben grosso? A non giudicare che dalla vista, chi mai crederebbe che un luccio potesse ingoiare un pesce quasi tanto grosso quanto sè? E pure abbiamo di ciò una quotidiana esperienza.

Ma seguiamo i nostri critici, i quali pretendono che quanto ci fa saper la Scrittura del pesce di Giona, convenga assai meglio al cane marino, denominato *canis carchanias*, che non alla balena. Il gran cane marino ha quattro o cinque ordini di denti in ciascheduna mascella, che sono sommamente duri, taglienti, appuntati, e che

(1) *Vid. Rondelet, Aldrovand., Scalig. contra Cardan., Boch. de animal. sacr. part.* 2, *lib.* V, *cap.* 12. *Drus. in Jonam, c.* 2. *Bartolin. de morbis biblic., art.* 14.

alcuni son lunghi quanto un dito; avendo altresì l'esofago e il ventre sì ampli, che vi si sono talvolta trovati uomini interi. Fu nel ventre di somigliante animale, dicono essi, che saltò Ercole tutto armato, e ove dimorò tre giorni, e non uscinne se non dopo avere squarciate le viscere di quel mostro marino, senza riportare altro danno nella sua persona che la perdita della sua chioma, cagionata dall' interno calore del pesce(1). È manifestissimo che questo luogo della favola è tratto dall' istoria di Giona, avendo i Greci mascherata la verità della storia, che aveano potuto saper dai Fenicii, dicendo che Nettuno avendo mandato il cane marino, o *il cane di Tritone* per divorare Ercole, quest' eroe saltò nelle sue fauci come trovavasi armato; e dopo aver soggiornato tre dì entro il suo ventre, lo costrinse a lasciarlo andare e ributtarlo, come dicemmo.

Questo pesce viene parimente chiamato *lamia*; ed ecco ciò che osservasene di più dicevole al nostro argomento appresso i naturalisti. Trovansi di queste *lamie* sì grosse, che se ne sono vedute sino di quattromila libbre di peso, e che una sola poteva appena essere strascinata da due cavalli sopra una carretta. Narra Rondelezio che se ne presero a Nizza e a Marsiglia, nello stomaco delle quali si trovarono uomini interi, ed anche uno tutto armato(2); asseverando ancora che videne una in *Saintonge*, che non era delle più grandi, e che aveva le fauci sì larghe, che un uomo grosso e grasso vi sarebbe agevolmente entrato; aggiugne eziandio, che tenendosi la di lei bocca aperta con una traversa, i cani potrebbero scendere sino nel suo ventre per mangiarvi ciò che vi trovassero. Ha la *lamia* i denti aguzzi, ruvidi e grossi, e di figura triangolare, tagliati a guisa di sega, e disposti a sei ordini, il primo dei quali mostrasi fuor della gola; quei del secondo sono dritti, e gli altri rivolti al di dentro: ed è il più goloso di tutti i pesci, e che digerisca in meno di tempo.

(1) *Lycophron.* Τριεσπέρου λέοντος, ὃν ποτὲ, γναθοῖς Τρίτωνος ἠμάλαψε κάρχαρος κύων, etc. *Ad quem locum Tzetzes.* Διὰ τὸ ἐν κήτει τρεῖς ἡμέρας ποιῆσαι. *Et Æneas Gaz. Theophrast.* Ὥσπερ καὶ Ἡρακλῆς ᾄδεται, διαρραγείσης τῆς νεὼς ἐφ' ἧς ἔπλει, ὑπὸ κήτους καταποθῆναι, καὶ διασώζεσθαι. *Vide et Cyrill. hic Grot. Bochart.* — (2) È il p. Billi che lo riferisce. Vedi Rondelet e Furetière.

Lasciamo al lettore il giudicare quale delle due opinioni sia la più probabile, o quella che spiega della balena, il pesce del quale si disputa, o quella che intendelo della *lamia*. A noi non molto importa la cosa; e pur che non s' offenda la verità del miracolo, concediamo di buon grado ai critici la libertà di esercitarsi nella investigazione del pesce che la Scrittura ci ha disegnato sotto il nome generale di gran pesce marino.

La conservazione di Giona nelle viscere del pesce è al di sopra delle leggi della natura, ma non è contraria alle medesime.

Trattasi ora di mostrare come potesse viver quest' uomo nel ventre del pesce, non diciamo senza miracolo, ma senza contraddizione. In somma, se un uomo possa resistere con un aiuto soprannaturale al calore del ventricolo d' un pesce, all' attività della materia che vi cagiona la digestione; e finalmente se vi possa respirare; o supposto che non possa, se possa viver tre giorni e tre notti senza respiro. Imperciocchè ecco a che si riduce ciò che di più sano si oppone all' avvenimento di che favelliamo.

Ora è fuor di dubbio che Iddio può, mercè del suo potere, sospendere per un tratto di tempo la penetrazione e la voracità degli acidi che sono negli stomachi i più divoratori e più caldi, e rattenere l' effetto del loro calore[1]; in quella guisa ch' altra fiata sospese l' ardor delle fiamme in grazia dei tre fanciulli chiusi nella fornace, e che comunicò a s. Pietro la leggerezza per camminare sulle acque, o veramente alle acque la solidità per portare s. Pietro: non essendovi in tutto questo cosa che oltrepassi le forze del supremo Autore della natura, che dà o toglie l' azione ai corpi, che rattiene, sospende, cangia e modifica, come gli piace, i movimenti da esso comunicati alla materia, di qualunque natura siasi. Inoltre non dobbiamo figurarci nel ventricolo d' un pesce un calore molto sensibile, nè capace d' incomodare un corpo vivo. Quel che fa che digeriscano sì facilmente animali grossissimi e massicci, è principalmente un umor salso, mordace, corrosivo e penetrante, che discioglie le parti, disgiugnendo le une dall' altre, e che finalmente tritale di maniera, che possono servire al nutrimento dell' animale. Ma molto ne manca che l' umore che causa

(1) *Theodoret. in Jon.* II. Ἡ ἀλλοιωτικὴ δύναμις τῆς γαστρὸς ἐνεργεῖν ἐκωλύετο.

le digestioni delle carni morte produca lo stesso effetto sopra un corpo tuttavia animato. Giona era vivo, e non istava senza movimento nel ventre del pesce; ei non dava luogo o presa all' acido, come avrebbe fatto se fosse stato qual mole morta e senza azione.

In ultimo contuttocchè, secondo le leggi ordinarie della natura, sia impossibile che un uomo respiri nello stomaco d' un pesce, o almeno che vi respiri un' aria capace di conservargli la vita, e di comunicare al suo sangue il refrigerio, la fluidità, e tutto ciò che è necessario per naturalmente mantenere il buon ordine in tutte le parti del corpo, la cosa non è punto contraria alla natura, nè superiore al divino potere. Quell' Ente che tutto può, potè mettere il sangue di Giona in tal quiete, che non avesse bisogno di respirare sì spesso; in quella guisa che gli animali stanno molti mesi sotterra, o in fondo dell' acque, senza respirare, e in una specie di morte o di stupidità, che toglie al sangue loro una gran parte della sua attività e del suo moto, senza però interamente agghiacciarlo, nè raffreddarlo a un grado di non poter più riprendere la primiera sua disposizione, qualora avvicinasi il sole a riscaldare la terra e gli animali; o, come avviene a quei nuotatori, di cui ci parla la storia, che stanno molte ore sotto acqua senza respirare: in conclusione, come ai bambini nel seno delle lor madri, ove vivono senza respiro.

Sostenevano gli antichi medici, che in questo stato il cuore ed il sangue dei bambini stavano in una perfettissima quiete, e che i loro polmoni non facevano alcuna delle loro funzioni. Ma i moderni anatomici, persuasi che l' animale non può vivere senza farsi nel suo corpo la circolazione del sangue, e dall' altro canto fondati sulla esperienza, che ha fatto loro scoprire nel feto una comunicazione tra la vena cava e la vena del polmone, la quale fa sì che una parte del sangue scorre in quest' ultima vena, mediante l' ovato pertugio, senza passare nel ventricolo destro del cuore, e che dall' arteria del polmone va nella aorta per un canale arteriale che nominasi di *Botale*, e scorre in questa guisa continuamente per via d' una non interrotta circolazione, senza però entrare nei lobi del polmone, che cominciano a riempiersi

soltanto di sangue e a mettersi in moto, quando il bambino principia a prender l' aria e a respirare; pretendendo che allora il sangue, spinto dal cuore nell' arteria, che tiene il suo orificio nel suo ventricolo, vada secondo il movimento più retto nei polmoni, e venga riportato nel cuore dalla vena polmonaria, per modo che a poco a poco i canali che servivano alla comunicazione del sangue nel feto, si chiudano e secchino.

Ma può darsi che talvolta la natura li conservi in certuni; e appunto con questo mezzo spiegano i fisici ciò che fanno i nuotatori, che stanno senza respirare per sì lungo tempo. Non pretendiamo già noi d' asserire che Giona fosse come costoro; ma in rigore, non v' è in tutto questo niente d' impossibile nè d' incompatibile colle leggi della natura, benchè, regolarmente parlando, sia tutto questo, nelle circostanze che or qui trattiamo, superiore alle leggi ordinarie e conosciute, e per conseguenza miracoloso.

Forse si è potuto ingrandire anche un po' troppo la difficoltà che formasi intorno al tempo che dimorò Giona nel ventre del pesce. Confessiamo che la Scrittura dice che vi stette tre giorni e tre notti: *Tribus diebus et tribus noctibus*(1); ma non dice ella lo stesso del tempo che il Salvatore dimorar doveva nel sepolcro? *Sicut fuit Jonas in ventre ceti tribus diebus et tribus noctibus, sic erit Filius hominis in corde terræ tribus diebus et tribus noctibus*(2). E con tutto ciò sappiamo dalla Scrittura medesima, che il Figlio di Dio non istette nel sepolcro che 34 ore, o circa: onde niente osta che non possiam dire altrettanto di Giona; ma niente tampoco ci obbliga a far ricorso a questa soluzione, e ad abbreviare il tempo del suo soggiorno nel ventre del pesce. Quando si provi che vi potè dimorare un giorno, non dee farsi più difficoltà per lasciarvelo tre dì. Lo stesso potere che potè l' uno, puote anche l' altro. Svanisce la difficoltà tostochè non trattasi se non del più o del meno rispetto all' Onnipotente.

Conveniva alla sapienza divina l' operare questo prodigio? Due

Ma, dirà taluno, conveniva forse alla sapienza del Signore di fare somigliante prodigio in un' occasione in cui sì poco necessario sembrava? Si vuol bene che Iddio faccia un miracolo, a cagione d' esempio, a favore

(1) *Jonas* II. 1. — (2) *Matth.* XII. 40.

del suo popolo ristretto tra il Mar Rosso e l' esercito di Faraone; non eravi certamente altro mezzo che questo per salvarlo. Ch' ei tragga da una rupe l' acque per ovviare che tutta la moltitudine d' Israele non muoia di sete, l' umano intendimento non solo non vi si oppone, ma anzi troverebbe una qualche specie di durezza in Dio, se non avesse spiegata tutta la forza del suo braccio per dare aiuti soprannaturali, nella intera mancanza de' naturali. Ma qui, che obbligo di salvar Giona, e di salvarlo con un miracolo tanto incomprensibile? Questo profeta non aveva pur forse meritato con la sua disobbedienza che Iddio lo desse in potere de' flutti, e l' abbandonasse per servire di pascolo ai mostri marini? Non era sommamente più agevole di far cessar la tempesta, o di sospinger la nave alla spiaggia, allorchè Giona ebbe riconosciuto il suo errore, o in fine di suscitare un altro profeta per mandarlo a Ninive? Un agente infinitamente saggio prende sempre le vie più semplici, più corte e più brevi: quindi, nel volere fuor di ragione esaltare la somma possanza del Signore, dee temersi d' offendere la sua infinita sapienza e previsione.

principali motivi lo hanno presumibilmente originato.

Noi conveniamo di questo principio, e sentiamo benissimo la forza di queste ragioni, ma neghiamo che la loro applicazione a questo soggetto sia ragionevole e giusta. Anzi ritorcere noi possiamo contro i nostri avversarii il raziocinio, dicendo loro: L' istoria di Giona, tale quale ci viene narrata dalla Scrittura, è un fatto incontrastabile e miracoloso. Or Dio non fa miracoli senza validissime ragioni: dunque ne ebbe di fortissime per operare tanto prodigio. A noi non è possibile d' esporle tutte; ma senza prendersi la libertà di voler troppo penetrare ne' disegni di Dio, non può forse dirsi, che quanto avvenne a Giona, entrava nelle intenzioni di Dio per due importantissimi riflessi? Il primo a fine d' indurre i Niniviti a penitenza, e per darci nelle loro persone un modello d' una buona conversione. Che breccia non dovette fare nell' animo loro la predicazione d' un uomo, ch' era stato tre giorni e tre notti nel ventre d' un pesce, e che Iddio aveva liberato in modo sì miracoloso da quella orrenda prigione? Il secondo motivo che la Scrittura ci presenta dalla parte di Dio per operare questo prodigio,

è di esporre al mondo una profezia parlante ed espressa del più importante articolo di nostra fede, che è la risurrezione del Salvatore. Non dee già giudicarsi delle intenzioni di Dio in ciò ch'egli fa e in ciò che dice pe' suoi profeti, rispettivamente a quello che a noi ne apparisce nel tempo in cui vissero. Rappresentavano essi Gesù Cristo, e tutto avveniva loro in figura. La Scrittura non esprime sempre tutte le circostanze che precedettero, seguirono, o accompagnarono i fatti de' quali ci parla; e quando Iddio non avesse avuto altri motivi che i già menzionati, erano certamente più che sufficienti per indurlo a fare un così gran prodigio quale si è quello della liberazione di Giona.

Ingiustizia di quelli che, creduli quanto alle favole, ricusano di credere i fatti i più certi.

(*) * Ecco ciò che dobbiamo dire ai Cristiani, i quali riconoscono insieme a noi la verità delle divine Scritture, e non formano difficoltà se non se intorno alla maniera onde avvenne questo miracolo. Quanto a coloro che, come Porfirio, come Giuliano Apostata e come gli increduli tutti, vorrebbero gettare il ridicolo su questo fatto e contrastarne la verità, è agevole dimostrare loro presso i poeti, gli storici e i teologi del paganesimo, fatti anche molto più incredibili di questo [1]. Già si parlò del soggiorno fatto da Ercole nel ventre del cane marino, mandato contro di lui da Nettuno. Tutte le metamorfosi di Giove in toro, in cigno, in fuoco, in oro; le mutazioni dei denti di serpente, seminati da Cadmo, in altrettanti uomini armati; la nascita di Bacco dalla coscia di Giove, quella di Minerva dal suo cervello: tutto ciò è forse meno incredibile, che il fatto di Giona? Leggasi pure tutto ciò che gli autori della Teogonía e dell' origine degli iddii ci dicono di Saturno, di Giove, di Bacco, di Vulcano, di Nettuno, d' Ercole, di Mercurio, e quello ancora che a noi si fa sapere nelle Metamorfosi; qual cosa trovasi mai nelle nostre Scritture, che sia tanto superiore alle forze della natura, quanto sono quelle cose che credono i Pagani, e che fanno parte della lor religione?

Ma qual paragone della santità, della gravità, della religione e della purità, che regnano dappertutto nelle no-

(*) Le linee comprese fra gli * furono omesse nella quinta edizione, ma si trovano nella seconda.

(1) *Hieron. in Jon.* II. 2, *col.* 1481, *nov. edit.*

stre divine Scritture, con le infamie, turpitudini, vigliaccherie, inezie, contraddizioni, scelleratezze, abbominazioni e stravaganze, che nei libri dei Pagani si osservano? Nulladimeno si voleva che il popolo credesse tutto quanto trovavasi nelle opere degli autori Pagani; in libri che non avevano nè per loro medesimi, nè pel merito di chi aveali composti, alcuna autorità, e quantunque manifestamente guidassero all' empietà e alla dissolutezza, sotto lo specioso pretesto che nulla è impossibile a Dio; mentrecchè si deride tutto ciò che v' è di più sacro e venerabile nella nostra santa religione: *Et cum turpibus credant, potentiaque Dei universa defendant, eamdem virtutem non tribuant et honestis,* dice s. Girolamo (1).

Se Omero, Esiodo, Ovidio, Apollonio Tianeo, se alcuni teologi del Paganesimo avessero scritto quel che noi leggiamo di Giona, i Pagani non lascerebbero di prevalersene in favore della lor religione, e citerebbero quel fatto con enfasi. Credon costoro stoltamente, sulla testimonianza dei loro autori, ciò che la favola ci narra d'Arione favorito dagli Dei, il quale essendo stato gittato in mare da certi marinai che volevano spogliarlo del suo denaro, venne ricevuto sopra il dorso d' un delfino, e portato sano e salvo alla sponda. Ma perchè un profeta degli Ebrei, scrittore grave, antico, contemporaneo, quegli stesso a cui è avvenuta la cosa, l' ha pur raccontata, conviene metterla in dubbio! Ma si beffino delle nostre Scritture quanto vorranno, dice s. Agostino(2), purchè riconoscano che a lor malgrado la nostra religione aumentasi a spese della loro, e che il paganesimo cade, e di giorno in giorno s' infievolisce: *Ita videant Scripturas nostras, dum singulos dies rariores paucioresque se videant, vel moriendo, vel credendo* ✱.

Giona non morì nelle viscere del pesce, nè doveva altrimenti accadere.

Pare che alcuni antichi abbian creduto che Giona fosse morto nel ventre del pesce(3). L' autore delle Questioni ad Antioco, tra le Opere di s. Atanasio, dice che questo profeta morì tre volte. La prima a Sarepta, nella casa di sua madre, che suppone esser la vedova il cui figlio

(1) *Hieron. in Jon.* II. 2. *col.* 1481, *nov. edit.* — (2) *August. ep.* 102, *n.* 32. — (3) *Autor. Quæst. ad Antioch. inter opera Athanas. quæst.* 6. Πάλιν δὲ ἐν τῷ κήτει παρὰ ἀνθρώποις ἀπέθανεν, καὶ τρίτον τὴν τελευταίαν αὐτοῦ κοίμησιν.

venne risuscitato da Elia (1); la seconda nel ventre della balena, ove morì rispettivamente agli uomini; e la terza, quando uscì di vita per l' ultima volta. Chiamalo s. Ilario (2) l' imitatore della morte di Gesù Cristo, e del tempo che dimorò nel sepolcro: *Imitator ille Dominicæ mortis, et temporis Jonas mari mersus, cetoque susceptus non tam in mari se, quam in inferno positum testatur.* Finalmente l' autore delle Questioni agli Ortodossi così la discorre: « Se Giona non morì veramente, come mai » egli è una figura espressa della morte del Salvatore? » E se veramente morì, come si vuole che fosse mira» colosamente conservato nel ventre della balena? » Ma lo stesso autore risponde con forti ragioni alle esposte difficoltà, dicendo, che la Scrittura non paragona la morte di Gesù Cristo con quella di Giona: non essendo stato il profeta la figura del Redentore in questa parte, ma solamente rispetto al tempo che dimorò nello stomaco della balena (3). E se Giona fosse veramente morto nel pesce, e di poi fosse risuscitato, qual sarebbe stata la differenza tra la realtà e la figura, tra il padrone e il servo, tra Gesù Cristo e Giona? Conveniva che la sepoltura figurativa del profeta nel seno del pesce fosse la figura della sepoltura reale di Gesù Cristo nella tomba. Ma Gesù Cristo doveva uscir vivo dal sepolcro, ove era entrato morto; e sortir doveane mercè della sua propria virtù. Laddove se Giona uscì vivo dal pesce, che vivo avevalo ingoiato, non ne sortì se non mediante la bontà e il potere del medesimo Salvatore, che andava disponendo già d' allora tutte queste circostanze, affine di mandare ad effetto i suoi eterni disegni, e ad intento di corroborare la nostra fede.

(1) 3 *Reg.* XVII. 17 *et seqq.* — (2) *Hilar. in Ps.* 68, *n.* 6. — (3) *Quæst. ad Orthodox. quæst.* 64. Οὐ θανάτῳ τὸν θάνατον συμπαρέβαλεν, ἀλλὰ τὴν τριήμερον ἐν τῷ τάφῳ παραμονὴν τοῦ σωτῆρος, τῇ τριημέρῳ ἐν τῷ κήτει διαμονῇ τοῦ Ἰωνᾶ.

DISSERTAZIONE

SOPRA

LA PARENTELA DEGLI EBREI E DE' LACEDEMONI (*)

Origine illustre degli Ebrei. I Lacedemoni credettero d'aver avuta l'origine stessa. Discrepanza d'opinione tra i letterati in questo argomento.

Ninn popolo ebbe giammai origine più illustre, più antica, più accertata, nè in miglior guisa seguita, quanto la nazion degli Ebrei, facendo risalire sino ai primi uomini del genere umano i loro antenati; e contando fra i loro maggiori i più antichi patriarchi e i fondatori delle più celebri nazioni. La loro istoria ed i lor titoli non sono oscuri, nè nuovi, nè favolosi, nè tampoco è interrotto il lor possesso, nè fraudolento, dando a conoscere la verità della loro origine nelle più antiche e più autentiche scritture che nel mondo si trovino, quali sono i sacri lor libri, che ne contengono la religione e la legge. Essi hanno degli scritti superiori a quelli delle altre nazioni che posson vantarsi d'una simile antichità, o anche maggiore, che tra gli Ebrei sono di una inviolabile autorità, e considerati quale opera dello stesso divino Spirito; gli altri popoli che ricceverono la vera religione, han parimente verso essi libri un sommo rispetto; finalmente gli stranieri, che non hanno impegno veruno di religione verso tali Scritture, non seppero fin qui riconoscervi errore nè falsità. Fino a tanto che queste opere divine stettero occulte nella lingua e nel paese degli Ebrei, e agli altri popoli incognite, tutte le nazioni del mondo vissero in una grossolana ignoranza del loro proprio principio, non avendo sopra il medesimo che opinioni chimeriche e mostruose. Ma dachè questi sacrosanti monumenti giunsero alla notizia dei forestieri, volle ognuno cercarvi il suo nascimento, e trovarvi lo stipite de' suoi progenitori.

(*) Questa dissertazione è del p. Calmet.

Le ebraiche Scritture non cominciarono a divulgarsi tra i Greci, se non dopo il regno di Tolomeo Filadelfo, re dell' Egitto. Questo studiosissimo principe fecele tradur dall' ebreo, e riposele nella magnifica sua biblioteca d'Alessandria; e di quivi si fecero a tutto il mondo palesi. I Greci, sempre curiosi, lessero con istupore istorie fino allora non conosciute, e cominciarono ad aver per gli Ebrei una stima molto maggiore; e questa nazione, per altro pochissimo nota, e nel lor concetto di quasi niun pregio, venne ravvisata come un popolo antico, e d'una origine chiarissima, e molto diversa da quella che sino a quel tempo a lei avevano attribuita. Tale fu almeno il giudizio che i più sensati e i più prudenti ne diedero: imperocchè era impossibile di sradicare in tutto e per tutto le antiche prevenzioni che contro di essa eransi concepite.

I Lacedemoni, uno dei più gravi, dei più saggi e dei più magnanimi popoli della Grecia, avendo rinvenuto nella lor tradizione, o in qualche storia, ch' erano fratelli degli Ebrei, e che avevano per padre comune Abramo, lusingati da sì alto nascimento, e non ostante l' alterezza propria agli Spartani, più ancora che agli altri Greci, compresero che una parentela così antica e tanto bella, non poteva se non recar loro un sommo onore, onde risolvettero di coltivarne l' unione, e furono i primi a muoversi. Areo, lor sovrano, scrisse al gran pontefice Onia[1], il quale presedeva in quel tempo alla nazione degli Ebrei, ch' essendo venuto a notizia de' Lacedemoni esser fratelli degli Ebrei, e della stirpe d'Abramo, lo supplicavano di significar loro lo stato dei loro affari; che in quanto ad essi mandavano loro quel foglio, per assicurarli della loro perfetta concordia, e che potevano interamente disporre di quanto s' apparteneva agli Spartani.

(1) *Mach.* XII. 20 *et seqq.* Il testo latino porta che gli Ebrei aveano scritto i primi ai Lacedemoni, e che questi aveano risposto loro: *Bene facitis scribentes nobis de pace vestra; sed et nos rescripsimus vobis*, ec. Ma il testo greco dice al contrario che i Lacedemoni scrissero i primi, e che pregarono gli Ebrei a render loro risposta. Καλῶς ποιήσετε γράφοντες ἡμῖν περὶ τῆς εἰρήνης ὑμῶν, καὶ ἡμεῖς δὲ ἀντιγράφομεν ὑμῖν. Giuseppe è molto diverso dalla Volgata. Può vedersi il comentario del Calmet. 1 *Mach.* XII. 21.

Noi non sappiamo qual fosse la risposta d' Onia; ma vediamo dalla continuazione dell' istoria, che questi due popoli mantennero con lealtà quella novella confederazione, e che da indi innanzi si riguardarono veramente come fratelli. Leggiamo che il sommo sacerdote Giasone, essendo stato astretto d' abbandonar la Giudea sua patria, e l'Arabia ov' erasi ritirato, si rifugiò appresso i Lacedemoni (1). E molti anni dopo la lettera d'Areo ad Onia, il sommo pontefice Gionata, fratello di Giuda Maccabeo, scrisse al senato e al popolo di Sparta, per rinnovare l' antica lega che passava tra loro (2). Sicchè questa parentela era un articolo di cui s' andava d' accordo, essendosi tanto gli Ebrei quanto i Lacedemoni lasciati docilmente persuadere che discendevano sì gli uni che gli altri da Abramo.

Ma nè i monumenti che tuttavia ci rimangono nelle sacre Scritture degli Ebrei, nè gli scritti degli autori greci o forestieri, ci porgono prova veruna tanto chiara o abbastanza forte per far breccia nell' animo nostro, e per convincerci che questi due popoli sieno usciti d' un medesimo ceppo, e che Abramo sia degli uni e degli altri il progenitore. Non pochi eruditi stimano questa parentela affatto chimerica e senza verun buon fondamento (3); alcuni vera la giudicano; altri l' annoverano tra le cose dubbiose ed incerte. Ma qualunque partito prendasi tra sentimenti sì varii, certo per lo meno si è che gli Ebrei e i Lacedemoni la credettero con tutto il senno, e per conseguenza aveano, tanto una parte quanto l' altra, ragioni per lo meno plausibili per viverne persuasi.

Noi non possiamo abbracciare senza limitazione il sentimento che annovera tal cognazione tra le cose indubitate. Se gli Ebrei e gli Spartani non avevano altri motivi per credersi ugualmente discesi da Abramo, se non ciò che leggiamo nelle lor lettere, e quel che ce ne rimane nella Scrittura e negli autori profani, si può con franchezza accertare che la loro credenza era malissimamente fondata; ma siccome potevano essi sapere in-

(1) 2 *Mach.* v. 9. — (2) 1 *Mach.* xii. 6. — (3) *Joseph. Scalig. Can. Isagog. l.* iii. *Reineccius de regno Spartan. Rainold. de Libb. apocryph. Bochart. Chanaan. l.* 1, *c.* 22.

torno a ciò molte cose che da noi presentemente s' ignorano, non possiamo altresì assolutamente ammettere l' opinione che trattane di chimerica e di favolosa l' origine. Non è permesso di portare il suo giudizio di là delle proprie notizie; anzi è convenevole il presumere che quei popoli non operassero intorno a ciò senza buone ragioni: quel che noi possiamo dir di più giusto si è ch' elleno a noi non son note. Restaci dunque a disaminare le diverse congbietture che si propongono sopra ciò che diè luogo a' Lacedemoni di credersi discendenti d'Abramo.

Congetture diverse circa i motivi che poterono indurre i Lacedemoni a credersi discendenti dal medesimo stipite ond' eran discesi gli Ebrei.

Pretesero alcuni (1) che que' popoli avendo letto in Mosè (2), che *Ebal* era uno de' figli di *Jectan*, fratello di Phaleg, e figliuolo di Heber, s' immaginassero che *Ebal* fosse il medesimo che *Æbalus*, padre di Tindaro e avo di Castore, di Polluce e di Elena. Ma sì fatta opinione pare che non possa sostenersi, per più ragioni. Imperocchè, 1.° Ebal è figliuolo immediato di Jectan, figlio di Eber, e Abramo, figlio di Thare, è distante da Eber per sei generazioni (3). Quindi è impossibile in questo senso che *Æbalus* discenda da Abramo, essendo *Æbalus* in questo calcolo nipote di Eber, da cui Abramo era lontano sei gradi. 2.° Ebal e Abramo erano di due rami diversi della famiglia di Eber. Questo patriarca fu padre di Phaleg e di Jectan; Ebal sortiva da Jectan, e Abramo veniva dallo stipite di Phaleg. 3.° Finalmente Ebal, figliuolo di Jectan, viveva parecchi secoli avanti *Æbalus*, padre di Tindaro, come sarebbe agevole dimostrarlo, se la cosa potesse venir posta in dubbio.

L' autore del comento sopra i Maccabei, attribuito a s. Tomaso, giudicò che questa opinione fosse fondata sulla prevenzione che aveasi, essere gli Spartani discendenti di Agar, o di Cetbura, ambedue mogli d'Abramo, e madri di varii popoli d'Arabia. Tale sentimento divenne comunissimo; ma non ci fa sapere da qual popolo sieno i Lacedemoni particolarmente discesi. Il nome di *Lacedemoni* può derivare dall' ebreo לאמים קדמנים, *Leummim, Kadmonim*, che significa popoli antichi, o d' O-

(1) *Quidam apud Joseph. Scal. Isagog. l.* III, *et apud Salian. ad an.* 3821. — (2) *Gen.* x. 28. — (3) *Id.* xi. 16. 17 *et seqq. Phaleg, Reu, Sarug, Nachor, Thare, Abraham.*

riente: potendosi seguire da una parte e dall' altra, senza molto esame, una congbiettura popolare e favorevole, che non era d' alcuna conseguenza in quanto alla sostanza. Si trovano nelle tradizioni de' popoli e di molte antiche famiglie, cento cose di somigliante natura, che credonsi di padre in figlio, senz' altra prova se non che si sono così sapute dai proprii antecessori, e che giova di sostenerle e di farle credere; in cotal guisa i Romani si dicevano discesi da quei di Troia, e anche gli antichi re di Francia pretendevano alla medesima gloria.

Grozio (1) vuole che la parentela degli Spartani e degli Ebrei abbia per fondamento, che i Lacedemoni discendevano dai Dori, e i Dori dai Pelasghi; e siccome questi ultimi erano originarii delle vicinanze della Siria, o dell'Arabia, così si disse a caso, che i Lacedemoni e gli Ebrei erano d' una medesima stirpe, perchè gli uni e gli altri venivano da uno stesso paese. Osserva il prefato scrittore, che si mantenne sempre nel dialetto dorico una quantità di termini la cui radice è nell' ebreo, dimostrandone il suo primiero principio.

Ma nota Morino contra di Grozio (2), 1.° che i Pelasghi venuti dall'Arabia nella Grecia vi passarono avanti il maritaggio d'Abramo con Cethura, e perciò non potevano esser da quel patriarca discesi. 2.° Sostiene esser piuttosto dagli Edonii, popoli della Tracia, che derivasse la consanguinità tra i Lacedemoni e gli Ebrei. Sono gli Edonii, a quel ch' ei pretende, un ramo degl' Idumei, come par che lo provi il loro nome. 3.° Dice in fine che se si voglia assolutamente che i Lacedemoni traggano l' origine loro dai Pelasghi, il suo sentimento non diverrà per questo men verisimile, perciocchè i Pelasghi avendo passato qualche tempo nella Tracia, prima d' entrare nel Peloponneso, poterono facilmente unirsi agli Edonii, e far poscia con essi un sol popolo. Sicchè i Lacedemoni saranno nel tempo medesimo discesi da Esau per mezzo degli Edonii e de' Pelasghi uniti agli Edonii. Eutichio, patriarca alessandrino (3), pretende altresì che la parentela degli Ebrei e de' Lacedemoni derivi dal lato d' Esau; ma la prende in altro modo, dicendo che Edom

(1) *Grot. in 1 Mach.* XII. 20. — (2) Vedi il tomo primo della Repubblica delle Lettere. — (3) *Eutych. Alex. Annal.*

sposò una donna chananea, e alcune altre di Grecia, e che per questa via venne l'alleanza tra la stirpe d'Abramo e la greca nazione.

Ma tutto questo tien ben lontano il suo principio. Che prova si ha che gli Edouii sieno discesi da Edom, o da Esau? Che prova che i Lacedemoni derivino dagli Edonii o dai Pelasghi, e che gli uni e gli altri siansi tra di lor mescolati? Può vedersi quanto dicemmo dei Pelasghi sulla Genesi (1). Finalmente qual verisimilitudine che Esau andasse a cercare una donna nella Grecia, come vorrebbe Eutichio?

Non manca chi pretende essersi detti i Lacedemoni parenti degli Ebrei e figlinoli d'Abramo, perchè Cadmo, ch'era Fenicio ed avea degli Arabi in sua compagnia (2), procedeva da un paese quasi tutto occupato dalla prosapia d'Abramo. I Greci, senza esaminare attentamente la cosa, avranno potuto fantasticare che Cadmo e i suoi seguaci fossero Ebrei d'origine: si attribuiva d'altronde a quegli eroi la fondazione della città di Sparta, o Lacedemone. Cavavasi eziandio l'etimologia del nome di *Sparta* da quel che Cadmo vi seminò, non altrimenti che a Tebe, cioè, denti di drago, da' quali si videro nascere tanti uomini. Eustazio (3) spaccia opinione siffatta nel suo comento sopra il primo libro dell'Odissea. Apollodoro racconta in altra foggia la cosa (4), dicendo che Cadmo, dopo aver seminati gli Spartani, e vedendo uscir dalla terra uomini tutti armati, spaventato da tal prodigio, tirò delle pietre contro di loro; ma quegli uomini, raccogliendo tutte le pietre, cominciarono a tirarsele l'un contro l'altro, e battersi fino a restar tutti morti, eccetto *Udæus* e cinque altri. Si sarà potuto prendere questo *Udæus* per il padre de' Giudei, *Judæus*, e gli Spartani per i fondatori di Sparta.

Diodoro Siculo (5) apre ancora un altro campo per la esplicazione della pretesa parentela de' Lacedemoni e degli

(1) Comentario del Calmet sopra la Genesi, x. 4, o *Dissertazione sulla divisione dei discendenti di Noè*, vol. 1, *Dissert.*, pag. 517 — (2) *Ita Strabo, l. x. Vide, si lubet, Dikinson, Delphi Phenicizant.* c. 12. — (3) Σπάρτη, ἀπὸ τῶν μυθευομένων μετὰ τοῦ Κάδμου Σπαρτῶν ἀνδρῶν, οἱ κατὰ τὴν παλαιὰν ἱστορίαν ἐκεῖ σπερόντες Σπάρτην ἀφ' ἑαυτοῦ τὴν πόλιν ὠνόμασαν. *Eustat.* in 1 *Odyss.* — (4) *Apollodor.* ex *Pherecyde l.* III, c. 4 *Bibl.* — (5) *Diodor. Eclog.* ex *lib.* XL.

Ebrei. Una frotta di forestieri, dic' egli, essendosi gettata nell' Egitto, cominciò ad alterare le leggi e i costumi con nuovi culti e cerimonie straniere: i naturali del paese, temendo le conseguenze di tal cangiamento, scacciarono que' popoli d' altronde venuti; ma parte di questi, voglio dire i più distinti e più generosi, avendo alla lor testa Danao e Cadmo, si ritirarono nella Grecia; e l' altra parte, sotto la scorta di Mosè, si fermò nella Giudea, in que' tempi onninamente deserta. Ecco ciò che scrivene Diodoro, secondo la voce che correva dell' origine degli Ebrei. Vedesi da ciò che i Greci consideravano i popoli venuti in Grecia sotto la condotta di Cadmo e di Danao, come usciti da uno stesso paese, e da una medesima origine degli Ebrei. Si conviene esser favolosissimo questo racconto; ma qui cerchiamo conghietture verisimili che abbiano potuto dar luogo ad una opinione popolare, pubblicata da principio dagli Spartani, e indi dagli Ebrei adottata.

La fondazione di Sparta viene dagli uni attribuita ad un certo Ebreo nomato *Spartone*, che fu compagno di Bacco nelle sue guerre e ne' suoi viaggi; e dagli altri a *Sparto*, figlio di Foroneo, ovvero d' Inaco, secondo alcuni, o al dir d' altri, d'Amicla. Avvi chi pretende che il nome di Sparta le venga da una figlia del re Eurota, sposata dal re Lacedemone. L' esame però di questo non concerne al nostro argomento; solamente si vuole che Spartone, compagno di Bacco, fosse Ebreo (1), e nel medesimo tempo fondatore di Sparta. Se ciò fosse ben provato, non sarebbe stravagante che il re Lacedemone credesse che gli Ebrei e gli Spartani derivassero dal medesimo ceppo. Ma può affermarsi che il prefato Spartone non ebbe mai attinenza veruna con gli Ebrei, ed è incertissimo che avesse parte alla fondazione di Sparta: non conoscendolo tampoco gli stessi Spartani, allo scrivere di Pausania (2).

Onorato d' Autun (3) credette che Cecrope fosse il fondatore di Sparta. Uezio, vescovo abricense, pretese che Cecrope venisse spesse volte confuso nella storia con Mosè, e che al primo fosse stato attribuito ciò che con-

(1) *Vide Claud. Iolaum. apud Steph. Bizant. verb.* Ἰουδαία. — (2) *Pausan. Corinthiac.* — (3) *Honor. Augustod. de imagine mundi, lib.* III.

cerneva solamente il secondo. Ma tutto ciò è ancora involto nell' incertezza.

Uezio (1) conghietturò che i re Lacedemoni, pretendendo esser discesi dagli Eraclidi, potessero anche credere per la stessa ragione di venire originalmente dagli Ebrei. Ercole fenicio era celeberrimo, e veniva frequentemente confuso con l' Ercole Tebano. I Fenicii non distinguevansi guari dagli Ebrei, abitando questi due popoli la medesima provincia. Perchè in una cosa arbitraria, e che recava onore ai principi Spartani, non si sarà potuto abbracciare un' opinione nel vero pocchissimo certa, ma che non avea niente d' impossibile e di contraddittorio? Vi son certe cose nelle quali ama taluno di dolcemente ingannarsi a favor suo.

Propone altrove lo stesso prelato una conghiettura (2) che sembraci molto meglio fondata. Crederono gli antichi che gli Ebrei derivassero originalmente dall' isola di Creta; e tal sentimento era comune al tempo di Tacito (3): *Judæos Creta insula profugos, novissima Libyæ insedisse memorant: argumentum e nomine petitur; inclytum in Creta Idam montem; accolas Idæos, aucto in barbarum cognomento, Judæos vocitari*. La parola *Ida*, poco distante dal nome *Juda*; i popoli *Idei* poco differenti, quanto al nome, da *Judæi*; il fiume *Giardeno* somigliantissimo pel suo nome al Giordano della Palestina: poteva ben tutto questo sostenere la tradizione; oltre che i Cretesi e gli Ebrei erano governati da leggi particolari, e considerate come le prime leggi del mondo; *Minos* in Creta, *Mosè* nella Giudea: in materia di voci popolari bastano bene spesso leggieri convenienze per confermare la mente del volgo.

Il predetto prelato avrebbe potuto aggiungere che i Settanta interpreti giudicarono i Filistei originarii di Creta. In Sofonia (4), appo cui i Filistei sono nominati, giusta la Volgata, *nazione di uomini perduti*, e giusta l' ebreo, *nazione di Cerethim*, si appellano dai Settanta, *popoli venuti da Creta*. La maggior parte delle città, montagne e fiumi di quell' isola portavano nomi d' origine ebraica o fe-

(1) *Huet. Demonstr. Evang. proposit.* 4 *de lib. Josue*, *art.* XIV. — (2) *Demonst. Evang. propos.* 4, *cap.* 4, *art.* 10. — (3) *Histor. lib.* V *initio. Vide, si lubet, Conon. narrat.* 36 *et* 47. — (4) *Sophon.* II. 5. *Gens perditorum*. Hebr. גוי כרתים. LXX. Πάροικοι Κρητῶν. Essi hanno letto גרן כרתים.

nicia; e altrove si è procurato di mostrare (1) che l'isola di *Caphtor*, donde Amos (2) fa derivare i Filistei, sia la medesima che quella di Creta. Gli stranieri non distinguevano guari i popoli della Palestina dagli Ebrei; essendosi sovente attribuito ai Fenicii e ai Filistei ciò che era proprio agli Ebrei; e al tempo dei Maccabei, i Filistei facevano sì poca figura in quel paese, che non è in conto alcuno stravagante che i Lacedemoni, che erano stati in Egitto (3), dove aveano servito nell' esercito di Filometore, abbianvi potuto sapere l'origine de' Filistei, ed abbian confusi questi popoli cogli Ebrei, il cui nome era divenuto celebre dopo le vittorie di Giuda Maccabeo. Fu nelle età trascorse quistione tra i Cretesi e gli Spartani, quale de' due popoli avesse imitate le leggi dell' altro, per esserne ben grande tra loro la somiglianza (4). I Lacedemoni voleano appropriarsi la gloria d'aver i primi formate le loro leggi, e comunicatele ai Cretesi (5); ma la lor pretensione era malissimamente fondata, e si conviene ch' eglino le aveano prese dai Cretesi. Licurgo, loro legislatore, avendo soggiornato lungamente in quel paese, ne trasse le leggi e la maniera di governare (6). Vero è che alcune città di Creta eran colonie dei Lacedemoni; ma non ne siegue che tutta quell' isola avesse ricevuto leggi e abitatori da Sparta, ben sapendosi esser Licurgo molto più giovane del legislatore dei Cretesi.

A noi basta che i Lacedemoni abbiano avuta tal pretensione, essendo ciò abbastanza per aver fondamento di dire, secondo il lor presupposto, che i Filistei, i quali erano Cretesi d'origine, e ch' essi confondevano fuor di ragione cogli Ebrei, avessero un padre comune con esso loro, e che tutti da Abramo fosser discesi. Le leggi, le costumanze e gli usi dei due popoli non poco rassomigliavansi; non è dunque strano che Areo, re di Sparta,

(1) Vedi la *Dissertazione sopra l'origine de' Filistei*, vol. II, *Dissert.* pag. 653. — (2) *Amos* IX. 7. *Palæstinos de Cappadocia* (Hebr. *de Caphtor*). — (3) 2 *Mach.* V. 8. *In Ægyptum exstrusus est... et peregre periit, Lacedæmonas profectus* (Gr. *ad Lacedæmonios receptus*). Grozio l'intende dei Lacedemoni che servivano nell' armata di Filometore. Egli è certo che in quei tempi i Lacedemoni erano della lega degli Achei, coi quali il re d'Egitto era alleato. — (4) *Vide Strab. l.* x. — (5) *Vide Ephorum apud Strab. l.* x. — (6) *Plato lib.* I *de Legib. Aristot. lib.* II *politic.*

avesse abbracciato tal sentimento, e che, avendo udito dire in Creta, ov'era stato (1), che gli Ebrei e gli Spartani derivavano dai Cretesi, ne scrivesse agli Ebrei, o per esserne meglio informato colla loro risposta, o semplicemente a fine di mantenere tra le due nazioni siffatta opinione. Non si vorrebbe già assicurare che quel medesimo principe credesse fermamente ciò che ne diceva la fama; ma siccome in quella sorta di cose seguesi sempre quel che più piace e che è più favorevole, s'avanza a dirlo senza recarne altra prova se non un certo scritto, senza però allegarne l'autore, nè il titolo (2). E gli Ebrei, nelle lettere che scrissero ai Lacedemoni da indi a molti anni sotto il governo di Gionata (3), dicono semplicemente che il gran pontefice Onia accolse con sommo onore l'inviato degli Spartani, co' diplomi che mostravano la parentela e l'unione de' due popoli; gli Ebrei aggiungono che, quanto ad essi, benchè non abbiano bisogno alcuno di aiuto straniero, tenendo nelle mani i Libri sacri per loro consolazione, non lasciano pertanto d'inviare verso di loro ambasciatori per rinnovare con essi l'antica amistà.

Attesta Erodoto (4) che gli abitatori dell'isola Citera erano originarii dello stesso paese ove è situata Ascalona, che, come è noto, era una città dei Filistei. Citera apparteneva agli Spartani, governandola per mezzo dei loro magistrati, e conservavanla come loro retaggio (5). I Citeri e i Lacedemoni formavano un medesimo popolo: può essere adunque che i Lacedemoni si credessero originarii della Palestina, come lo erano i Citeri loro compatriotti.

Interpretazione data da Giuseppe al testo che forma il soggetto di questa dissertazione. Conclusione.

Giuseppe (6) ha preso questo passo della lettera di Gionata in un diversissimo senso, facendogli dire che, in quanto agli Ebrei, non tengono alcun bisogno della testimonianza de' forestieri per essere persuasi che gli Ebrei e gli Spartani sono fratelli, possedendo i Libri sacri, che ad essi ne somministrano le prove. Questa spiegazione di Giuseppe viene seguita da Serario e da Grozio; e

(1) *Vide Plutarch. in Pyrrho.* — (2) 1 *Mach.* XII. 21. *Inventum est in scriptura de Spartiatis et Judæis, quoniam sunt fratres, etc. Joseph. Antiqq. l.* XII, c. 5. Ἐντυχόντες γραφῇ τινὶ εὕρομεν. — (3) 1 *Mach.* XII. 8 *et seqq.* — (4) *Herodot. l.* 1, c. 105. — (5) *Thucyd. l.* IV. — (6) *Antiqq.* XIII. 9. Οὐ δεόμενοι τῆς τοιαύτης ἀποδείξεως, διὰ τὸ ἐκ τῶν ἱερῶν ἡμῶν πεπιστεῦσθαι γραμμάτων.

non sarebbe strano che gli Ebrei credessero di trovare nei Libri santi, che Abramo era padre loro e degli Spartani: bastava a quest' effetto supporre, come hanno fatto molti dotti comentatori, che i Lacedemoni fossero derivati dagli Idumei o dagli Arabi; seguendone da tal principio, secondo le sante Scritture, che gli uni e gli altri erano della stirpe d'Abramo.

Ma in qualunque maniera che Gionata e gli altri Ebrei del lor tempo intendessero la cognazione de' due popoli, certa cosa è che le divine Scritture che ora teniamo nelle nostre mani, come esse erano allora tra le loro, non ci fanno saper niente d'espresso e di positivo intorno a questo punto. Rispetto ai Lacedemoni, non possiamo dirne lo stesso, perchè a noi manca un numero ben grande di scritti che allora essi possedevano; e dovevan sapere l'origine loro meglio di qualsisia altra persona del mondo. In tal sorta di materie è ben giusto rimettersi, circa alle cose loro, a ciascun popolo, a qualunque città e a qualsivoglia famiglia; ed è ciò di ragion comune, essendo necessario d'aver prove costanti e incontrovertibili per attaccare il possesso, e contrastare le altrui pretensioni in ordine a quel che concerne la propria origine, la parentela e gli antenati; essendo ognuno il depositario e il testimonio nato della sua storia e della sua antichità.

Vedevasi inoltre tra i Lacedemoni e gli Ebrei tanta somiglianza, che non era malagevole di far credere che fosser fratelli, e di persuaderne quelli cui nulla premeva di esaminare a fondo questo affare. Erano le terre tanto dell' uno quanto dell' altro popolo talmente divise, che ciascuno aveane la sua porzione presso a poco uguale, e ninno poteva acquistare maggior terreno di quello che gli era toccato, o almeno non poteva ritenerlo per lungo tempo senza renderlo. La schiavitù era in certo modo bandita appo gli Ebrei, mentre niuno poteva essere schiavo per sempre; i Lacedemoni e gli Ebrei eran gelosissimi della loro libertà; e in maritandosi le fanciulle non isborsavasi dote appresso gli Spartani, come pure nella Giudea. L'ebrea nazione non applicavasi al traffico, non meno che i popoli di Lacedemone. La vita frugale, il rispetto verso de' vecchi, l'uso frequente de' bagni e delle un-

zioni, la fermezza e il coraggio degli uni e degli altri, il loro inviolabile affetto alle proprie leggi ed usanze; tutto questo insieme formava un forte anticipato giudizio per far credere che popoli sì conformi nelle lor leggi, negli usi e costumi, non dovessero avere se non una medesima origine. Sono gli Ebrei nominati (1) i Filosofi della Siria; i Lacedemoni passavano per i più saggi e più religiosi osservatori delle leggi che fossero nella Grecia. Per poco che i prefati popoli desiderassero di riputarsi parenti, e di persuaderlo agli altri, non v' era cosa più agevole che di venirne a capo, con tanti contrassegni esteriori di somiglianza; nè fu mai verisimilmente intendimento loro che molto si ventilasse questo fatto, e che si prendesse in tutto rigore, non soffrendo un esame profondo e letterale.

(1) *Clearchus, Philos. Aristot. discip. apud Joseph. contra Appion.*

DISSERTAZIONE(*)

SOPRA

L'ARCA DELL'ALLEANZA

IN CUI SI ESAMINA SE LA MEDESIMA VENISSE RIMESSA NEL TEMPIO DOPO LA SCHIAVITU' DI BABILONIA, E SE DEBBA UN GIORNO RICOMPARIRE

Istoria dell'arca dell'alleanza dall'origine sua sino alla schiavitù di Babilonia. Che ne avvenne di poi? Opinioni diverse in questo proposito.

Dachè il Signore ebbe fatta alleanza con Israele, ed ebbegli dato le sue leggi scritte sopra la pietra, la religione degli Ebrei non ebbe cosa più santa nè più inviolabile dell'arca, in cui si conservavano le tavole sacrosante che contenevano i divini comandamenti. Essa era la prova più sensibile della presenza di Dio in mezzo al suo popolo, il pegno più accertato di sua protezione, e lo strumento più consueto di sue maraviglie: riguardavasi l'arca dell'alleanza come simbolo della medesima Divinità, e qual seggio della sua maestà. Stava collocata nel fondo del santuario, nel luogo più sacro e più inaccessibile del tempio; non miravasi mai scoperta; il solo sommo pontefice entrava una sol volta l'anno dove stava riposta; alla di lei presenza rinnovavasi l'alleanza col Signore; ad essa ricorrevasi per ricever gli oracoli della Divinità, e con lei i popoli si credevano invincibili. Finalmente la venerazione ed il rispetto degl'Israeliti verso l'arca del Signore, fuorchè rendere alla medesima l'adorazione e il culto supremo, non potevano esser maggiori. Sdegnato Iddio per le iniquità de' suoi sacerdoti, permise, sotto il governo di Eli, ch'ella cadesse nelle mani de' Filistei; ma per verità non comparve mai più terribile che in quel tempo; spaventati e sbigottiti i Filistei dai prodigi che avevan veduti, e provando sopra di loro la pesante mano di Dio, la rimandarono agl'Israeliti; e dimorò gran tempo in Cariathiarim, di dove

(*) Questa dissertazione nella sua sostanza appartiene al p. Calmet.

venne trasferita da Davide nel suo palagio di Sion, e quindi fu trasportata nel tempio fabbricato da Salomone.

Questo principe, che di gran lunga avea superato la magnificenza e la grandezza degli strumenti del tabernacolo di Mosè, con quelli che fece fare pel tempio del Signore, non ardì però di toccar l' arca, lasciandola nel primiero suo stato, come una cosa sacra, intorno a cui non era lecito d' innovare un minimo chè. Ella fu conservata nel tempio con rispetto e convenevol decenza, sino al regno degli ultimi monarchi di Giuda (1), che, essendosi abbandonati alla più orribile empietà, ebbero lo sfacciato ardimento di collocar gl' idoli nel sacro luogo. Allora i sacerdoti, non potendone tollerare la profanazione, tolta l' arca del Signore, la portarono ora in una parte, ora nell' altra, per sottrarla all' avidità di principi cotanto avari e sacrileghi. Giosia ordinò ai sacerdoti di rimetterla nel santuario, vietando loro di mai più estrarla, a fine di portarla in giro, come antecedentemente avevano praticato (2).

In fine, qualche tempo prima del servaggio di Babilonia, il profeta Geremia (3) ebbe ordine dal Signore di trasportare il tabernacolo e l' arca dell' alleanza, e di nasconderla entro una grotta della montagna, su cui era salito Mosè poco avanti di morire, e da dove ei vide l' eredità del Signore (4). Giunto Geremia al monte, depositò l' arca, il tabernacolo e l' altar de' profumi in quel luogo ch' eragli stato rivelato, e diligentemente chiusene l' adito. Alcuni di quei che accompagnavanlo, avendo voluto adocchiare l' ingresso per ricordarsene, non poterono mai ritrovarlo: il profeta li redarguì della loro curiosità, e dichiarò a' medesimi che il luogo sarebbe rimasto incognito fino a tanto che il Signore non avesse radunato il disperso suo popolo, e che con esso lui si fosse riconciliato. *Ignotus erit locus donec congreget Deus congregationem populi, et propitius fiat: et tunc Dominus ostendet hæc, et apparebit majestas Domini, et nubes erit*, ec.

I Talmudisti (5), che non ammettono la storia or men-

(1) Fino al regno di Achaz o di Manasse. — (2) 2 *Par.* xxxv. 3. *Ponite arcam in sanctuario templi; nequaquam enim eam ultra portabitis.* — (3) 2 *Mach.* ii. 4 *et seqq.* — (4) *Deut.* xxxiv. 1. — (5) *Vide*

zionata, raccontano che Salomone, avendo saputo da certi profeti che un dì gli Assirii avrebbero abbruciato il tempio da lui fabbricato, fe' costruir sottoterra un segretissimo ripostiglio, per mettervi in caso di necessità le cose più preziose e più sacre del tempio. Ivi fu che il re Giosia nascose l' arca dell' alleanza, la verga d'Aronne, il vaso della manna, il pettorale del sommo pontefice e l'olio santo, che non si trovarono più nel secondo tempio. Affermano altri, che Nabuchodonosor portò l' arca a Babilonia, ed era compresa tra gli altri vasi preziosi che dal tempio rapì. Avvi chi crede che Manasse, avendo posti gl' idoli nel tempio, ne togliesse via l' arca, la quale da quinci innanzi non fuvvi più collocata. La Ghemarra di Gerusalemme(1) dice che le cinque cose che mancavano al secondo tempio erano l' arca, il fuoco celeste, l' urim e thummim, il divino Spirito e l' olio santo. E nella Ghemarra di Babilonia(2) si vuole che l' arca, l' urim, il fuoco celeste, la maestà divina, e lo Spirito santo, fossero le cose che più non erano nel secondo tempio; lusingandosi costoro ch' ella comparirà nuovamente col Messia, che vanno aspettando. Vedete il comento di Abarbanello sopra il nono capitolo di Daniele. Tra sì fatta varietà d' opinioni, scorgesi sempre che, secondo i rabbini, l' arca dell' alleanza non erasi ritrovata dopo il babilonese servaggio.

L' autore del quarto libro d' Esdra(3) fa dire al popolo schiavo, che l' arca del Testamento venne tolta dai Caldei nel sacco del tempio: nel che non s' accorda nè co' rabbini, nè col secondo dei Maccabei. Ma la sua testimonianza non è di niun peso, e non è nostro intendimento di starne ad un tale autore per decidere la questione che ora trattiamo. Abbracciamo bensì l' autorità dello scrittore del secondo de' Maccabei, che ci dà contezza che l' arca fu nascosta da Geremia; e ammettiamo la predizione di questo profeta, il quale dice che non sarà ritrovata se non al tempo della liberazione dalla ser-

Galatin. l. IV *de arcanis*, c. 9. *Genebrard. Chron. l.* II, *etc. Rab. Juda et Abarban. in Daniel. Maimon. alios.*

(1) *Gemar. Jerosol. tit. Maccot.* Può vedersi la dissertazione di Frisemut, *de non speranda arcæ fœderis restit.* c. 3. — (2) *Ghemar. Babylon. tit. Joma* c. 1, et *Kimchi in psal.* 85. — (3) 4 *Esdr.* x. 22.

vitù d' Israele, e della riconciliazione di Dio col suo popolo. Trattasi ora di sapere se tal profezia sia stata adempiuta, e se veramente comparisse in pubblico l' arca nel secondo tempio.

Tre sono intorno a questo punto i sentimenti. Credono alcuni che l' arca dell' alleanza occultata da Geremia fosse ritrovata sotto Nehemia, e conservata tra gli Ebrei fino alla rovina totale del tempio fatta dalle armi romane. Vogliono altri che l'arca antica non sia mai stata scoperta, e che tuttavia sia incognita; ma che fecesene bensì un' altra per essere collocata nel tempio. Alcuni altri sostengono che nel secondo tempio non vi fu punto arca, nè antica nè nuova. In somma avvi chi aggiugne, che la profezia fatta da Geremia del ritrovamento futuro dell' arca si è adempiuta in una maniera mistica e sublime, nella predicazion del Vangelo, e nella manifestazione del Verbo incarnato. Fa di mestieri esaminare ad uno ad uno questi sentimenti.

Opinione di coloro che credono essere stata trovata l' arca dopo la cattività, o che se ne fece una.

Quei che credono essere stata discoperta l' arca del Testamento al ritorno dal servaggio (1), pretendono che l' autore del secondo de' Maccabei insinui tal sentimento, allorquando, dopo aver parlato del ritrovamento del fuoco sacro, riferisce subito l' istoria dell' arca nascosta da Geremia. Perchè rapportare tale avvenimento in questo luogo, se non fosse per dimostrare che lo scoprimento dell' arca e quello del fuoco sacro accaddero nel medesimo tempo? In quale altra circostanza si può riferire l' adempimento della promessa di Geremia? *Questo luogo rimarrà nascosto,* dice il profeta, *finchè Iddio abbia radunato il suo popolo e gli abbia accordata misericordia.* Non è egli questo un evidentemente divisare il ritorno dalla babilonica schiavitù? L' arca dell' alleanza essendo stata sempre considerata come la cosa più sacra del tempio, e della religion degli Ebrei, e in certo modo al lor culto essenziale, è forse credibile che quel popolo, tenaca cotanto della lettera e delle sue cerimonie, trascurasse poi di ricercar l' arca occultata da Geremia, ovvero che

(1) *Salian. ad an. m.* 3609, *n.* 85. *Torniel. ad an.* 3610. *Menoch. hic. Canus, l.* II *de locis, c.* 11. *Ribera in Aggæi*, 1, *n.* 14. Questi due ultimi parlano con dubbio, e non sono opposti all' opinione contraria.

Iddio non la rivelasse loro nel tempo medesimo che operava miracoli così sensibili per il rinnovamento del sacro fuoco? Quando il profeta Geremia (1) parla del tempo del Messia e della vocazione de' Gentili alla fede, dice, *che allora non si parlerà dell' arca del Signore, nè più ad essa si penserà.* E perchè descriverci questo tempo con un segno tanto equivoco, mentre seicento anni avanti la venuta del Messia era già incognita e come dimenticata infra gli Ebrei?

Gli schiavi (2) nel loro ritorno da Babilonia si consolavano colla speranza del ristabilimento del tempio, valendosi delle medesime parole che s' adoperarono quando Salomone introdusse l' arca entro del suo tempio: *Lévati, o Signore, e vieni alla tua requie, tu e l' arca di tua possanza* (3). L' autore del secondo libro dei Paralipomeni (4), che, secondo alcuni, viveva dopo la servitù di Babilonia, attesta che l' arca dell' alleanza ritrovavasi anche ne' suoi giorni nel tempio: *Fuit Arca ibi usque in præsentem diem.* Finalmente sotto Antioco Epifane l' altar dei profumi, il candelliere d' oro, la tavola de' pani della proposizione erano nel tempio, come testificalo il primo libro dei Maccabei (5). L' arca dell' alleanza eravi per avventura men necessaria? E gli Ebrei poterono avere tanta sbadataggine verso quel sacro deposito, mentre ch' ebbero sì gran cura e pensiero di conservare cose di minore importanza? Se adunque Epifane non rapì l' arca, ciò verisimilmente avvenne per averla i sacerdoti già nascosta, a fine che quel principe non la profanasse; e quando Giuda si congregò col popolo in Maspha, e distese i libri della legge alla presenza del Signore (6), dice il testo siriaco che li distese innanzi al santuario. Ecco le principali ragioni che si allegano per dimostrare che l' arca dell' alleanza miravasi nel secondo tempio.

Il passo riferito del secondo libro dei Paralipomeni sarebbe decisivo, se avessimo certezza che fosse d' Esdra; ma vi è assai maggiore apparenza essere d' un autore che viveva avanti la cattività, e prima della distruzione del tempio. Esdra non è talmente autore dei Paralipomeni,

(1) *Jerem.* III. 16. — (2) *Psal.* CXXXI. 8. Questo salmo è uno dei graduali, che si crede essere stati composti al ritorno dalla cattività. — (3) 2 *Par.* VI. 41. — (4) *Id.* V. 9. — (5) 1 *Mach.* I. 23. — (6) *Id.* III. 48.

che quanto in essi si legge, sia suo; segue ben egli e trascrive, per qnanto può, gli autori antichi e contemporanei.

Possiam rapportare all' opinione dianzi esposta, quella che vuole che gli Ebrei facessero un' area novella sul modello dell' antica, per collocarla nel tempio. Genebrardo[1] giudicò di poter conciliare per questa via l' opinion degli Ebrei che sostengono essere mancata l' arca nel secondo tempio, con quella di parecchi cattolici, che sostengono esservi stata l' arca nel secondo tempio come nel primo.

Opinione di que' che asseriscono non esservi stata l' arca nel secondo tempio.

Il sentimento più comune e generale di oggidì, e che fu il più ordinario tra gli antichi, è che l' arca non venne mai ritrovata, e non comparve nel secondo tempio. Il passo citato di Geremia, capo III, ỷ. 16, e in cui afferma il profeta, *che non si parlerà più dell' arca dell' alleanza, e che non se ne avrà più memoria,* spiegasi naturalissimamente dagli Ebrei, da Teodoreto, da s. Tomaso, dal cardinale Ugone e da Sanzio, del tempo susseguente alla schiavitù di Babilonia: non essendosi più allora parlato dell' arca dell' alleanza. Qnesta è l' opinione seguita dal falso Epifanio[2], da Doroteo[3], dal figliuol di Gorione[4], da alcuni Padri, e da parecchi moderni teologi[5]; ed ecco le prove su cui la fondano. Il silenzio d' Esdra, di Nehemia, dei Maccabei, di Gioseffo è d' un grandissimo peso in questa materia. Essi non parlano mai dell' arca, con tutto che abbiano avuto parecchie occasioni di favellarne: nè nella dedicazione del tempio sotto Nehemia; neppure nella sua purificazione sotto Giuda Maccabeo; nè nel ristabilimento dei sacrificii al ritorno dal servaggio; nè nella profanazione e nel saccheggiamento de' vasi sacri sotto d'Antioco Epifane; nè tampoco nell' incendio del tempio sotto Tito: in somma

(1) *Genebrard. Chronol. l.* II *ad ann.* 3730. *Vide et Hegesipp. l.* 1, c. 17 *ubi dicit arcam, et cherubinos prioribus similes, a Pompeio visos in templo.* — (2) *Epiphan. de Vita Prophet. Vita Jerem.* — (3) *Doroth. Sinops. vitæ Prophet.* — (4) *Gorionid. l.* 1, c. 17. — (5) *Serar. in 2 Mach.* II, *q.* 17. 18. *Villalp. t.* II, *p.* 2, *l.* v, c. 70 *a Castro in Jerem.* III, *n.* 20. *Porchet.* I *parte victoriæ contra Heb. c.* 7. *Galat. l.* VII, c. 4. *Tost. in Exod. q.* 2 *et* 14, *et in Deut.* x, *q.* 2 *et alibi. Lyr. Richard. a Sancto Vict. Rupert. Carthusian., Mariana, Tirin. et alii non pauci.*

non se ne fa parola nella enumerazione di ciò che Epifane, Pompeo, Crasso e Tito portarono via dal tempio di Gerosolima, quantunque questa fosse la cosa che avrebbe meritato la maggiore attenzione, se ivi si fosse trovata. Anzi Giuseppe dice espressamente, che nella presa di Gerusalemme fatta da Tito, non eravi cosa veruna nel santuario (1). Nella descrizione del trionfo di Vespasiano e di Tito, l' arca non si vide, benchè vi si portasse la tavola d' oro, e il candelliere a sette rami, e la legge degli Ebrei, *ch' era,* dice Giuseppe, *l' ultima delle spoglie che comparvero in quella pomposa cerimonia* (2). E verisimilmente vuol dire il ruotolo o volume in cui erano scritti i Libri santi.

Ben si sa che alcuni scrittori (3) pretesero che Pompeo avesse veduta nel tempio un' arca, e de' cherubini simili a quelli fatti già da Mosè; e che si fosse portata l' arca del testamento nel trionfo di Vespasiano (4), e che tuttavia miravasi in Roma nell' arco trionfale di Tito (5). Ma altri autori (6), diligentissimi e intelligenti, i quali hanno esaminata la cosa cogli occhi proprii, sostengono che non iscorgesi niente di simile nel menzionato arco trionfale; e che ciò che vien preso per l' arca dell' alleanza, è la tavola de' pani della proposizione, essendo agevole il chiarirsene colla lettura di Giuseppe, il quale dice che la legge degli Ebrei fu portata nell' ultimo luogo. Or quel che prendesi per l' arca, rassomiglia per verità non poco ad un cofano, ma v' è ogni apparenza essere la tavola de' pani della proposizione, ovvero l' altar dei profumi, per essere collocato nella marcia avanti l' aureo candelliere. Non è da farsi conto di ciò che riferiscono alcuni autori, che si conservi anche tuttora in Roma l' arca dell' alleanza come una preziosa reliquia. Abbiamo per le sacre reliquie tutto quel rispetto che la religione richiede, ma è lecito di non ricevere senza esame ciò che dicesi senza prova.

(1) *Joseph. de Bello*, *l.* v, *c.* 14 *in græco*, *lib.* vi, *c.* 6 *in latino.* Εκειτο δὲ οὐδὲν ὅλως ἐν αὐτῷ. — (2) *Joseph de Bello*, *lib.* vii, *c.* 17, *in græco.* Χρυσῆ τε τράπεζα, τὴν ὁλκὴν πολυτάλαντος καὶ λυχνία χρυσοῦ μὲν ὁμοίως πεποιημένη... ὁ τε νόμος ὁ τῶν Ἰουδαίων ἐπὶ τουτοῖς ἐφέριτο τῶν λαφύρων τελευταῖος. — (3) *Hegesipp.*, *l.* i, *c.* 17. — (4) *Petr. Comestor. histor. Judic. c.* 3. — (5) *Marlian. de arcu Titi*, *l.* iii, *c.* 6. *Vide Bartholocci Bibl. Rabin. t.* iii, *p.* 157. *Torniel. annal. ad ann.* 3885. — (6) *Ribera in Aggæi*, *Villalp. alii plures.*

A queste ragioni può aggiugnersi l'autorità degli antichi, che insegnano non essere stata nel secondo tempio l' arca dell' alleanza. Racconta s. Epifanio[1] che Geremia, prevedendo la prossima distruzione del tempio, portò, come già si disse, l' arca del testamento entro una caverna, e ottenne, mercè di sue suppliche, che l' arca venisse assorbita e profondata nella grotta di sì fatta maniera, che più non comparisse.

« Allora Geremia disse ai sacerdoti e a' vecchi che » erano presenti: Il Signore è salito da Sion al cielo, » di dove dee discendere un giorno colla sua armata ce» leste, e il segno del suo avvenimento sarà quando tutte » le nazioni adoreranno il legno. Indi soggiunse: Niuno » potrà discoprir l'arca se non Mosè, il profeta del Si» gnore; e veruno dei sacerdoti e dei profeti non aprirà » le tavole che vi sono racchiuse, fuor che Aronne, » l' eletto di Dio. E nella prima risurrezione, quest' arca » si leverà, ed uscirà dall' antro, e verrà collocata so» pra la montagna del Sina, e tutti i santi si congre» gheranno attorno a lei, aspettando il ritorno del Si» gnore; e per difenderla dall' inimico che tenterà di » prenderla. E il profeta suggellò la pietra, scrivendo » sopra di quella con le sue dita il nome di Dio, che » vi rimase scolpito, come se vi fosse stato inciso col » ferro. In quello istante comparve una nuvola caliginosa » sopra il nome di Dio, e l' ha tenuto fino ad ora na» scoso, a segno che niuno ha mai potuto rinvenirne il » luogo, nè leggere quel nome divino; vedendosi tutta» via ogni notte luminosissima quella nube sopra la me» desima caverna, come per dinotare che la gloria del » Signore non abbandona la sua legge. La grotta sta » situata tra le due montagne ove morirono Mosè ed » Aronne ».

Doroteo, che ha scritto il compendio delle vite dei profeti, copiò s. Epifanio, e fa dire a Geremia le medesime cose testè riferite. L' autore del comento sopra i

(1) *Vita Jerem. Proph.* Οὗτος ὁ προφήτης πρὸ τῆς ἀλώσεως τοῦ ναοῦ ἥρπασε τὴν κιβωτὸν τοῦ νόμου, καὶ τὰ ἐν αὐτῇ πάντα, καὶ ἐποίησε αὐτὰ καταποθῆναι ἐν πέτρᾳ, καὶ εἶπεν τοῖς ἱερεῦσι τοῦ λαοῦ, καὶ τοῖς πρεσβυτέροις παρεστῶσι. Ἀπεδήμησε Κύριος, etc. Καὶ ἐσφράγισε τὴν πέτραν ἐν τῷ δακτύλῳ τὸ ὄνομα Κυρίου, καὶ γέγονεν ὁ τύπος ὡς γλυφὴ σιδήρου, etc.

Maccabei pubblicato col nome di s. Tomaso, e Riccardo da san Vittore[1] tengono parimente gli stessi sentimenti. Confessano sinceramente che tutto il prefato racconto non è di troppo grande autorità, e che diversi autori han dato a conoscere esser malagevolissimo di sostenerlo, esaminandolo con rigore. Ma non può guari farsi a meno di non ravvisarlo come una assai antica opinione, e come una tradizion degli Ebrei convertiti al cristianesimo.

Giuseppe, figlio di Gorione, autore ebreo[2], che avea letta la storia dei Maccabei, riferisce che Geremia avendo occultata l' arca e i veli del tabernacolo di Mosè, disse ai sacerdoti di sua comitiva, e che volevano sapere il luogo del nascondiglio: *Il Signore ha giurato che niun uomo conoscerà quel luogo, nè troverallo fintanto che il profeta Isaia ed io non ritorneremo al mondo; allora noi ricollocheremo l' arca nel santuario, e sotto le ali dei cherubini.* Finalmente con tutto che la tradizion degli Ebrei non sia totalmente uniforme su questo articolo, convien però confessare che van d' accordo in dire, che l' arca dell' alleanza non comparve più dopo il babilonese servaggio: volendo che si ponesse in suo luogo, nel santuario, *la pietra del fondamento,* che si credeva essere in mezzo della santa montagna.

Interpretazione della profezia di Geremia concernente la scoperta dell' arca dell' alleanza.

S. Ambrogio[3], dopo avere esposta la storia dell' arca nascosta da Geremia, e la profezia che allora ei pronunziò, aggiugne le seguenti parole, le quali mostrano ch' ei credeva che se ne fosse veduto l' adempimento nel tempo della venuta del Messia. *Noi veggiamo,* dic' egli, *il popolo che già prima era disperso, radunato oggidì nella Chiesa; noi esperimentiamo la misericordia del nostro Dio, e il perdono procuratoci dal Salvatore nella sua passione. In ultimo non possiamo più ignorare il sacro fuoco, dachè leggiamo che il Signore battezza per mezzo del fuoco e del divino Spirito.* L' abate Ruperto[4], seguendo la spiegazione di s. Ambrogio, dice che gli Ebrei carnali aspettano invano l' adempimento della promessa di Geremia col ritorno d' una schiavitù che dee farsi in un certo tempo, e col ristabilimento d' un tem-

(1) *Richard. l.* IV. *except. c.* 11. — (2) *Ben. Gorion. l.* 1, *c.* 17. — (3) *Ambros. l.* III *Offic. c.* 17. 18 *nov. edit.* — (4) *Rupert. l.* 1 *de victoria Verbi Dei c.* 21.

pio materiale nella città di Gerosolima. Quanto a noi proviamo la verità della predizione di Geremia, in quanto sappiamo da s. Giovanni[1] che il Figlinolo di Dio è morto *per congregare tutti i figliuoli di Dio ch' eran dispersi;* noi abbiamo veduta la gloria del Salvatore risuscitato. Fino allora, dice Geremia, il tabernacolo, l' arca e l' altare staranno sconosciuti e nascosti.

S. Giovanni nell'Apocalisse[2] dice d' aver veduto, nel tempio di Dio, che è il cielo, l' arca del testamento; e non sì tosto fu aperto quel tempio, che s' udirono tuoni, si videro fulmini e grandine, e si sentì un gran tremuoto. L' arca del testamento comparsa nel tempio del cielo, esprime verisimilmente Gesù Cristo, ch' è l' arca vivente della nuova alleanza, perciocchè, secondo il détto medesimo dell'Apostolo[3], tutta la pienezza della divinità abita in lui sostanzialmente, e in lui ritrovasi tutta la giustizia, la verità e la perfezione della legge, le cui tavole stavano chiuse nell' arca.

Aspettavan gli Ebrei lo scoprimento d' un' arca materiale, che racchiudesse le tavole di pietra date altra fiata a Mosè, essendochè in questa guisa aveano presa la promessa fatta loro da Geremia, che l' arca non sarebbe stata ritrovata se non quando il Signore fosse stato placato, e il popolo riunito e congregato. Quei che ritornarono dalla servitù, lusingavansi con tale speranza; ma questo non era il senso del profeta. Nè Aggeo, nè Zacharia, nè Malachia palesarono loro per certo l' arca di Mosè riposta da Geremia nella spelonca; ma bensì annunziarono ai medesimi la prossima venuta dell'*Angelo dell' alleanza,* e del *Dominatore che attendevano*[4]. Venne Gesù Cristo nel tempo preordinato; trasse la legge dal fondo dell' antro e dalla oscurità che involgevala, manifestandone i sensi nascosti, disvelandone i misteri e adempiendone le figure; e in vece d' una legge di pietra chiusa entro d' un legno, pubblicò una legge d' amore, che veniva a scolpire nei cuori. Questo appunto si è quello che non compreser gli Ebrei, i quali, sempre attaccati alle figure ed alla lettera, non poterono immaginarsi che

(1) *Joan.* XI. 51. 52. — (2) *Apocal.* XI. 19. — (3) *Coloss.* II. 9. — (4) *Malach.* III. 1. *Statim veniet ad templum suum Dominator quem vos quæritis, et Angelus testamenti, quem vos vultis.*

quello fosse il vero scoprimento dell' arca predetta da Geremia; la realtà e la cosa significata non valsero a contentarli; avrebber voluto vedere la figura ed il segno.

Risultamento delle precedenti osservazioni: l' arca non ricomparve; la profezia fu compiuta in Gesù Cristo.

Da tutto quanto si è detto finora può concludersi esservi molta probabilità che l' arca dell' alleanza non venisse scoperta dopo il babilonese servaggio, non avendone mai parlato i profeti che vissero dopo tale schiavitù, nè Esdra, nè Nehemia, nè tampoco i Maccabei, e nè pure Giuseppe. La tradizion degli Ebrei s' accorda in questo punto con quella de' Cristiani. La presenza dell' arca dell' alleanza non era in sostanza punto necessaria al tempio, nè per determinare il culto degli Ebrei, nè per istruirli dei loro doveri: consistendo l' essenziale in conoscere e in praticare le leggi del Signore; il che potevasi facilmente adempire senza le tavole di pietra. Siccome lo scrupolo di costoro giugneva sino alla superstizione, non è credibile che senza una particolare rivelazione avessero ardito di fabbricar un' arca novella, e nuove tavole di pietra. Voleva bensì Iddio assuefare a poco a poco quel popolo rozzo e materiale a non curar le figure, e disporlo a desiderare con più d' ardore quello che doveva recare la legge dell' amore e del fuoco, e stabilire una nuova alleanza, che, senza distrugger l' antica, doveva darle il suo adempimento e la sua perfezione. Zorobabel pare che insinui, che nel secondo tempio, e al ritorno dalla servitù, il sommo pontefice non portava più l' urim e thummim, che pure erano considerati come i più essenziali e i più preziosi ornamenti della sua dignità; nè tampoco permise a quei che pretendevano discendere dalla prosapia dei sacerdoti, ma che non poterono produrre autentici cataloghi della loro genealogia, non permise loro, dico, di gustare le carni santificate (1), *sino a tanto che s' elevasse un sacerdote che portasse l' urim e thummim*. Gesù o Giosuè era allora sommo pontefice; dunque v' è ogni apparenza che non portasse l' urim e thummim: e se nel secondo tempio si potè far di meno di tali ornamenti, perchè non dell' arca dell' alleanza?

(1) 1 *Esdr.* II. 63. Hebr. *Donec surgeret sacerdos cum urim et thummim. Vide Spencer. de Urim et Thummim*, c. 7.

L'arca deve un giorno ricomparire? La profezia debb'ella avere un secondo compimento? In qual senso potrebb'ella essere una seconda volta adempiuta?

Ecco quel che dice il p. Calmet intorno alla presente quistione: L'arca fu ritrovata? L'arca materiale non ricomparve; ma la profezia di Geremia ebbe il suo compimento in Gesù Cristo, che è per se stesso l'arca vivente della nuova alleanza. Sorse da qualche tempo una seconda quistione non meno importante della prima. L'arca materiale non è ricomparsa; di ciò si conviene; ma non ricomparirà essa mai? La profezia di Geremia fu compiuta in Gesù Cristo, è vero, in un senso spirituale, ma non avrà essa mai un compimento letterale? Gli Ebrei ne nutrono speranza: è dessa ben fondata? La profezia di Geremia non promette forse nel senso proprio e letterale il ritrovamento dell'arca materiale? Al che risponderei con s. Girolamo: Annunziano i profeti che le dodici tribù d'Israele saranno ricondotte e ristabilite nella loro terra; che Gerusalemme allora risorgerà, e il suo tempio verrà riedificato: se voi siete disposti a credere cogli Ebrei e cogli antichi nostri dotti studiosi delle cose ebraiche che tutte queste promesse verranno ad avere un compimento letterale, potete altresì credere coi medesimi che l'arca materiale verrà ritrovata, come pure il tabernacolo e l'aureo altare; che il tabernacolo sarà rialzato, l'arca dell'alleanza in esso collocata, l'altare d'oro eretto innanzi alla medesima, e onorato ancora coi sacri profumi. Ma se con s. Girolamo e cogli altri santi Dottori ed interpreti i più illuminati, voi riconoscete che invano gli Ebrei sperano di ritornare un giorno nella Palestina, di riedificare Gerusalemme, e d'innalzare nuovamente il tempio, dovete altresì riconoscere, che inutilmente sperano essi di ritrovare un giorno l'arca materiale, non che il tabernacolo e l'altare. Se riconoscete con s. Girolamo che *la terra d'Israele*, dove gli Ebrei debbono essere ricondotti, non è altro se non se la Chiesa stessa di Gesù Cristo; se coi santi Dottori e cogli stessi apostoli voi riconoscete che la *Gerusalemme* promessa dai profeti è la Chiesa stessa di Gesù Cristo, la quale è parimente la *città del Dio vivente e la sposa dell'Agnello;* se coi santi Dottori e gli apostoli stessi voi riconoscete che il nuovo *tempio* annunziato dai profeti altro non è che la Chiesa stessa di Gesù Cristo, che vien chiamata *la casa del Dio vivente, il tempio santo del Signore;* riconoscete

ancora che *l' arca*, la cui manifestazione fu annunziata da Geremia, è Gesù Cristo medesimo, il quale è veramente *l' arca vivente della nuova alleanza;* che *l' altare dei profumi* è quel divin Salvatore ch' è *l' altare sublime* del tempio celeste: come ogni dì lo riconosciamo nelle preci della sacra liturgia; che *il tabernacolo* è la sua Chiesa, ch' è il suo tabernacolo sulla terra, e il suo tempio nel cielo; che tutte queste cose simbolicamente sepolte da Geremia al tempo della cattività di Babilonia, non furono mai letteralmente ritrovate, nè mai lo saranno; ma che se furono spiritualmente e realmente ritrovate colla prima venuta di Gesù Cristo, o col trionfo della sua Chiesa; che allora questa parola di Geremia: *Apparebit majestàs Domini*, fu veramente compiuta nella persona di quelli tra gli Ebrei e tra i Gentili che ebbero la fortuna di credere in Gesù Cristo; che queste parole avranno un secondo compimento più perfetto ed intero, alloraquando Gesù Cristo verso la fine de' tempi si darà a conoscere agli Ebrei, e si manifesterà quindi a tutti gli uomini nella ultima sua venuta: *Apparebit majestas Domini;* ma che questo nuovo compimento della profezia sarà conforme al primo: vale a dire, che tutti quelli i quali all' avvicinarsi di sì gran giorno saranno chiamati alla fede, sia tra gli Ebrei, sia tra i Gentili, riconosceranno in Gesù Cristo *l' arca vivente della nuova alleanza, e l' altare d' oro del tempio celeste*, e nella sua Chiesa *il tabernacolo del Dio vivente;* nel quale eglino si affretteranno di entrare per rendervi omaggio al Signore.

Se potesse ancora rimanere qualche dubbio intorno a ciò, Geremia stesso lo fa sparire del tutto, quando nel capo III delle sue profezie, dopo avere confrontate le due sorelle *Israele* e *Giuda*, si ferma sopra Israele, dicendole da parte del Signore: *Ritorna, ribelle Israele . . . convertitevi, figliuoli ribelli . . . ed io vi farò rientrare in Sionne. Allora vi darò pastori secondo il cuor mio . . . e quando vi sarete moltiplicati, e il vostro numero sarà cresciuto sulla terra, non si dirà più in que' giorni: Ecco l' arca dell' alleanza del Signore; essa non ritornerà più nella mente, niuno più se ne sovverrà, nè più la cercherà, e mai più non si farà cosa simile*(1). In qua-

Testimonianza di Geremia, che dimostra come l' arca non doveva mai ricomparire, nè ricomparirà giammai.

(1) *Jerem.* III. 12 *et seqq.*

lunque modo spiegar si voglia il discorso del profeta, rimarrà sempre fermo che l'arca materiale non doveva mai più ricomparire, nè ricomparirà giammai: *Non dicent ultra: Arca testamenti Domini; neque ascendet super cor, neque recordabuntur illius, nec visitabitur, nec fiet ultra.*

Se si considera il discorso del profeta nel suo senso letterale e immediato, in ciò che concerne il ritorno dei Giudei e degli Israeliti nelle terre d'Israele e di Giuda dopo la cattività di Babilonia, si vede chiaro che l'arca allora non poteva essere ricomparsa; che anch'ella era caduta in una specie d'obblio, di modo che più non se ne parlava, nè più a lei si pensava; che niuno curavasi tampoco di farne ricerca, poichè nello stile degli Ebrei ciò appunto vogliono significare le parole, *nec visitabitur:* niuno la visiterà; niuno andrà in traccia del luogo ove il Signore l'ha fatta deporre, luogo ch'egli volle rimanesse a tutti sconosciuto: sarà lasciata nell'obblio in cui Dio volle che fosse sepolta, e nè tampoco altra se ne farà giammai, avendolo Iddio dichiarato per bocca del suo profeta: *Non dicent ultra: Arca testamenti Domini; neque ascendet super cor, neque recordabuntur illius, nec visitabitur, nec fiet ultra.*

Se osservasi che il discorso del profeta circa il ritorno dei figliuoli d'Israele non ebbe il suo pieno compimento al tempo di Ciro, ma lo ebbe più perfetto al tempo di Gesù Cristo, allorchè almeno una parte degli Israeliti fu condotta, non già alla montagna terrestre di Sionne, ma nella Chiesa di Gesù Cristo, di cui Sionne fu l'immagine e la culla, si riconoscerà che i pastori che furono loro promessi sono gli apostoli; e sotto la scorta di tali pastori niuno più s'avvisò nè si diede pensiero di ritrovare l'arca materiale, la quale diventava un simbolo affatto inutile da che possedeasi la verità del medesimo nella persona di Gesù Cristo: nè più si pensò a farne un'altra, perchè il tempo delle ombre e delle figure era passato. Per tal guisa la profezia di Geremia, il quale annunziava che non si parlerebbe più dell'arca, e che altra non se ne farebbe mai, ebbe allora un secondo compimento così perfetto quanto il primo, e forse più ancora: *Non dicent ultra: Arca testamenti Domini; neque*

ascendet super cor, neque recordabuntur illius, nec visitabitur, nec fiet ultra.

Per ultimo, se si obbietta che il discorso di Geremia sul ritorno de' figliuoli d' Israele non ebbe il suo pieno adempimento nè anche al tempo di Gesù Cristo e a quello degli apostoli, perchè allora pochissimi furono gli Israeliti che credettero in Gesù Cristo, essendo la massima parte di essi caduta nell' acciecamento e nell' incredulità; se si aggiugne che queste promesse non saranno pienamente compite se non se colla futura conversione della nazione ebrea, alloraquando tutto Israele verrà a Gesù Cristo; sarà dunque vero che anche allora non si parlerà più dell' arca, che niuno si darà la briga di cercarla, nè si farà più mai cosa simile: perciocchè gli Ebrei stessi, che nel loro acciecamento conservano ancora la speranza di rinvenirla, confesseranno l' inutilità di questo simbolo quando ne avranno riconosciuta la realtà nella persona di Gesù Cristo: *Non dicent ultra: Arca testamenti Domini; neque ascendet super cor, neque recordabuntur illius, nec visitabitur, nec fiet ultra.*

Come si conciliino le due profezie, una delle quali annunzia che l' arca non ricomparirà, e l' altra sembra annunziare la sua riapparizione.

Questa profezia è chiara e precisa, nè alcuna nube l' adombra: un sì luminoso raggio deve quindi essere sufficiente a dissipare l' oscurità che copre quella del secondo libro de' Maccabei. Se credesi rilevare da questa che l' arca debba un giorno ricomparire, il motivo si è che non si coglie il vero senso della medesima, come lo dimostra il testo di Geremia, che chiaramente e formalmente annunzia che l' arca non riapparirà giammai. Alloraquando, nel secondo libro de' Maccabei, è detto che Geremia parlando dell' arca, dell' altare, dei profumi e del tabernacolo, annunzia che verrà tempo in cui Dio dimostrerà queste cose: *Dominus ostendet hæc;* ciò significa ch' egli ne appaleserà la realtà in Gesù Cristo e nella sua Chiesa; e questo testo medesimo ne dinota il tempo, qualora aggiugne che allora apparirà la maestà del Signore: *Et apparebit majestas Domini.* La maestà del Signore si palesò in Gesù Cristo alla sua prima venuta; e allora dimostrò Iddio queste cose nella persona di questo divino Salvatore e della sua Chiesa: *Tunc Dominus ostendet hæc, et apparebit majestas Domini.* La maestà del Signore si manifesterà una seconda volta in Gesù Cristo,

allorchè questo divino Salvatore scenderà dal cielo in tutto lo splendore della sua potenza e maestà; e l'avvicinarsi di sì gran giorno è l'epoca prefissa in cui il Signore dimostrerà tutte le dette cose agli Ebrei nella persona di Gesù Cristo e della sua Chiesa; sarà precisamente dopo aver loro dimostrate queste cose, che la maestà del Signore si manifesterà in tutto il suo splendore nella persona di Gesù Cristo: *Tunc Dominus ostendet hæc, et apparebit majestas Domini.* Si obbietterà forse che il testo aggiunge che vi avrà allora una nube come al tempo di Mosè e di Salomone: *Et nubes erit;* ma se così dice il testo, è per effetto del linguaggio misterioso del profeta: poichè in fatti, alloraquando la maestà del Signore comparve sulla terra nella persona di Gesù Cristo al tempo della sua prima venuta, era dessa involta entro una nube agli occhi dell' uomo carnale. Stava intorno ad essa la nube de'suoi misteri. Egli è il Figliuolo di Dio, ma il Figliuol di Dio fatto uomo: ecco la nube ond' è circondata la maestà di Dio. È il Figliuolo di Dio, ma il Figliuol di Dio che si fa ubbidiente fino alla morte, e muore sulla croce: questa è la nube che ricopre ed involge la maestà divina: *Et nubes erit.* Gli occhi degli Ebrei increduli si fermarono su questa nube, e riconoscere non vollero entro di essa la maestà del Signore: perciocchè senza il soccorso dei lumi della fede niun occhio mortale poteva discernere di mezzo all' oscurità di quella nube la divina maestà che manifestavasi per effetto della sua potenza e per dono della sua grazia: *Apparebit majestas Domini, et nubes erit.* Così accadrà sempre sino alla fine de' secoli; e solamente in seno dell' eternità spariranno tutte le nubi. Non sarà concesso agli Ebrei di penetrare l'oscurità della nube, se non quando verranno a Gèsù Cristo, e mediante il dono della fede. Gesù Cristo si farà conoscere da essi come si diede a conoscere a noi, per gli effetti della sua potenza e pei doni della sua grazia; ma di mezzo alle nubi che la sola fede può diradare: *Et nubes erit.* La nube non dileguerassi se non quando Gesù Cristo si presenterà agli occhi di tutti gli uomini in tutto lo splendore della sua potenza e della sua gloria, nel gran giorno in cui verrà a giudicare i vivi ed i morti, per esterminare i cattivi,

e premiare i fedeli suoi servi. L'arca non è mai ricomparsa, nè ricomparirà giammai; e la profezia del secondo libro de' Maccabei non avrà il suo compimento se non nella persona stessa di Gesù Cristo e della sua Chiesa. Qualunque altra interpretazione ci farebbe cadere nelle false idee degli Ebrei e dei loro partigiani, formalmente distrutte dalla profezia del libro di Geremia, la quale annunzia che l' arca non riapparirà giammai.

COMPENDIO

DELLA

STORIA DE' GIUDEI(*)

DALLA MORTE DEL PONTEFICE SIMONE, FRATELLO DI GIUDA MACCABEO, FINO A GESÙ CRISTO, PER SERVIRE DI CONTINUAZIONE ALLA STORIA DEI MACCABEI.

Osservazioni su questa parte di storia.

La storia de' Maccabei ci mostra il cominciamento dei principi *Asmonei*, i quali governarono la nazione giudaica, e furono così appellati dal nome di Assamoneo (1), bisavolo di Mathathia, padre dei Maccabei, e dai loro successori infino ad Antigono, il quale fu privato della pubblica podestà da Erode il grande. Essa descrive le vicende di questi principi dal tempo in cui il santo vecchio Mathathia cominciò a mostrarsi alla testa de' Giudei fedeli, infino al tempo in cui morì il pontefice Simone, suo figlinolo, in cui si erano uniti i due poteri civile e sacerdotale. Da questo pontefice infino a Gesù Cristo, che nacque sotto il regno di Erode il Grande, la storia de' Giudei non è guari più conosciuta che dai libri dello storico Giuseppe; ed è sulla testimonianza di questo storico che noi sporremo qui sommariamente questa parte di storia, che conterrà in tal guisa *la successione de' principi Asmonei* dal pontefice Simone in poi: ed il *regno di Erode il Grande,* il quale usurpò ad essi il potere civile, e si attribuì il diritto di disporre del potere sacerdotale.

Pontificato e governo di Giovanni Ircano, figlio di Simone.

Dopo la morte di Simone, *Giovanni,* uno de' suoi figliuoli, sovrannomato *Ircano,* venne proclamato sommo sacerdote e principe de' Giudei (2). Antioco Sidete, re della Siria, volendo cavar profitto dai vantaggi che gli presen-

(*) Questo Compendio appartiene all' editore Rondet.

(1) *Joseph. Antiqq. l.* XII, *c.* 8. — (2) *Id. l.* XIII, *c.* 16 *et seqq.*

tava la morte di Simone, avanzossi alla testa di un poderoso esercito per sottomettere la Giudea, ed unirla all'impero di Siria. Ircano fu costretto a chiudersi in Gerusalemme, ove sostenne un lungo assedio con incredibile coraggio. Ridotto finalmente agli estremi pel difetto dei viveri, perchè quello era un anno sabatico, fece proporre al re condizioni di pace. Non si ignorava negli accampamenti nemici lo stato in cui egli si trovava; e quelli che stavano a fianco del re lo pressavano a profittar dell'occasione che gli si presentava per esterminare la giudaica nazione. Diodoro Siculo (1), al par di Giuseppe, afferma che per effetto della generosità e della clemenza di Antioco questa nazione non fu allora interamente distrutta. Egli volle venire a patti con Ircano; si convenne che gli assediati consegnerebbero le armi, che le fortificazioni di Gerusalemme sarebbero demolite, e che si pagherebbe al re un tributo per Joppe e per le altre città che i Giudei possedevano fuori della Giudea; e fermati questi patti, si conchiuse la pace. Antioco aveva pur domandato che si rifabbricasse la cittadella di Gerusalemme, perchè voleva mettervi una guarnigione; ma Ircano non volle consentirvi a motivo dei mali che aveva cagionato alla nazione quell'altra guarnigione che era stanziata in quella prima cittadella, e preferì di pagare al re la somma di cinquecento talenti, che gli venne in cambio richiesta: il trattato venne eseguito; e perchè non poteva aver subito il suo effetto, si diedero ostaggi, tra i quali si noverava un fratello d'Ircano.

Avanti l'era cr. volg. 135.

Ircano accompagnò Antioco nella sua spedizione contro i Parti; ed avendo partecipato alle vittorie di quel monarca, tornò nella Giudea coperto di gloria alla fine della campagna, lasciando Antioco nell'Oriente, ove questo principe poco dopo sventuratamente perì. Morto Antioco, Ircano si applicò a profittare dei tumulti e delle discordie che accaddero allora in tutto l'impero della Siria. Imprese egli ad estendere i suoi Stati impadronendosi di molte fortezze della Siria, della Fenicia e dell'Arabia, che erano alla sua portata: s'affaticò anche per lungo tempo a rendersi assoluto ed indipendente; e vi riuscì così bene, che dopo quest'epoca nè egli nè i suoi discendenti non ebber più dipendenza dai re di Siria, e scossero interamente il giogo della soggezione ed anche quello dell'omaggio.

" 131.

(1) *Diod. Eglog.* 1.

Avanti l'era cr. volg. 127. Da Ircano fu spedita un' ambasceria a Roma per rinnovare il trattato conchiuso con Simone, suo padre. Il senato fece le più oneste accoglienze a' suoi ambasciatori, ai quali accordò tutto quello che domandarono. In tal guisa, perchè Antioco aveva fatto la guerra ai Giudei non ostante il decreto che i Romani gli avevano intimato, e l'alleanza che essi avevano contratta con Simone, perchè loro aveva tolte non poche città, e gli aveva renduti tributarii per Gazara, Joppe, ed alcune altre piazze, che egli aveva ad essi cedute, e perchè gli aveva fatti consentire colla forza ad una pace svantaggiosa assediando la città di Gerusalemme, udita la esposizione fatta di tutto ciò dagli ambasciatori al senato, si condannò tutto quello che si era in questo modo stabilito contro i Giudei dopo il trattato conchiuso con Simone; e si risolvette che Gazara, Joppe e le altre città che i Sirii avevano loro tolte, od avevano rendute tributarie contro il tenore di quel trattato, loro sarebbero restituite ed esentuate da ogni omaggio, tributo, od altra servitù. Si conchiuse anche, che i Sirii li compenserebbero di tutti i danni che avevan loro cagionati contro quello che il senato aveva stabilito nell'accordo conchiuso con Simone; finalmente, che i re della Siria rinuncierebbero al loro preteso diritto di far marciare le truppe sulle terre de' Giudei. Ciò accadde sotto il regno di Alessandro Zebina, il quale anch' esso conchiuse una stretta alleanza con Ircano.

Essendo stato Zebina sconfitto da Antioco Gripo, ed ucciso poco dopo, Gripo si dovette difendere contro Antioco il Ciziceno, suo fratello, col quale fu poscia co-
110. stretto a dividere l'impero. Mentre i due fratelli consumavano le loro forze l'uno contro l'altro, o si davano in preda alla mollezza dopo la pace, Ircano accresceva le sue ricchezze ed il suo potere; e veggendo che non aveva nulla da temere dal loro canto imprese a sottomettere la città di Samaria. Mandò Aristobulo ed Antigono, due suoi figliuoli, a cingerla d'assedio. I Samaritani chiesero soccorso al Ciziceno, re di Damasco: questi venne alla testa di un esercito: i due fratelli usci-
109. rono dalle loro linee; ed ebbe luogo un combattimento in cui Antioco fu battuto ed inseguito fino a Scitopoli, durando egli gran fatica a salvarsi. Dopo questa vittoria

i due fratelli tornarono all' assedio, e strinsero così fortemente la città, che fu costretta una seconda volta a sollecitare il Ciziceno perchè venisse di bel nuovo a soccorrerla. Ma non avendo egli bastanti truppe per circondare il nemico, ne domandò a Tolomeo Latiro, re dell' Egitto, il quale spedì seimila uomini, che dal Ciziceno furono congiunti alle sue truppe. Ciò nulla ostante egli non osò di attaccare l' esercito che formava l' assedio, e se ne stette pago a devastare il paese colle sue incursioni, onde far diversione ed indurre il nemico a levar l' assedio per accorrere a difendere il suo proprio paese. Ma veggendo che l' esercito nemico non si moveva, e che il suo era assai diminuito per la disfatta di alcuni corpi, per la diserzione ed altri accidenti, credette di espor troppo la sua persona, se si fermava con una truppa così indebolita, e ritirossi a Tripoli. Lasciò il comando a due de' migliori suoi generali, Callimandro ed Epicrate; ed il primo fu ucciso in un' impresa temeraria, in cui perirono tutti quelli che seco aveva condotti; onde Epicrate veggendo svanita ogni speranza di buon riuscimento, non pensò che al suo particolare interesse, ed a trarre il miglior partito possibile dallo stato in cui si trovava. Egli trattò segretamente con Ircano; e per una somma di denaro, che gli fu sborsata, gli cedette Scitopoli e tutte le altre piazze che i Sirii possedevano in quel paese. Samaria, priva di ogni apparenza di soccorso, si vide costretta dopo un anno di assedio ad arrendersi finalmente ad Ircano, che la fece a prima giunta demolire. Le mura della città, le case dei privati furon tutte atterrate fin dalle fondamenta; e per impedire che non fosse giammai ricostruita, fece scavare nell' area della città demolita fosse larghe e profonde in tutte le direzioni, nelle quali si introdusse l' acqua. Essa non fu rifabbricata che al tempo di Erode, che diede alla novella città il nome di *Sebaste* in onore d'Augusto.

Ircano si vide allora padrone di tutta la Giudea, della Galilea, di Samaria, e di molte città di frontiera, e divenne perciò uno dei principi più considerabili del suo tempo. Nessuno de' suoi vicini osò più attaccarlo; egli passò il resto de' suoi giorni in una piena quiete per riguardo agli affari esterni; ma non trovò la stessa Avanti l' era cr. volg. 107.

tranquillità al di dentro. I Farisei, che formavano una setta violenta e riottosa, gli cagionarono molti dispiaceri. Con una affettata professione di attaccamento alla legge e di rigore nei costumi, si erano acquistata una riputazione che loro dava un grande impero sullo spirito del popolo. Ircano aveva tentato con ogni sorta di beneficii di far loro abbracciare i suoi interessi. Oltre che egli era stato fra loro allevato, ed aveva sempre fatto professione di esser uno della loro setta, gli aveva protetti e serviti in ogni occasione; e per affezionarseli sempre più, invitò poco dopo i loro capi ad un magnifico banchetto, in cui loro tenne un discorso nel quale diceva, che la sua intenzione era sempre stata quella, come essi ben sapevano, di essere giusto nelle sue azioni con tutti gli uomini, e di fare, per riguardo a Dio, tutto ciò che gli era aggradevole secondo la dottrina insegnata dai Farisei; che gli scongiurava pertanto, che se mai avessero veduto che si discostasse in qualche punto dal grande scopo che si era proposto in quelle due regole, volessero rendernelo avvertito, affinchè potesse rimediarvi, e correggersi. Tutta l'assemblea applaudì a questo discorso, e colmò di lodi Ircano. Uno solo, appellato Eleazaro, spirito turbolento e sedizioso, alzossi, e prese a dire: « Poichè voi desiderate che vi si dica liberamente la verità, se volete mostrare di esser giusto, abbandonate il sommo sacerdozio, e contentatevi del governo civile ». Ircano stupefatto gli domandò qual ragione avesse di dargli questo consiglio; ed Eleazaro soggiunse, che si sapeva, per mezzo della testimonianza di persone provette e degne di fede, che sua madre era una prigioniera; e che come figliuolo di una straniera egli non poteva, in forza della legge, posseder quella carica. Se il fatto fosse stato vero, Eleazaro avrebbe avuto ragione, giacchè la legge era chiaramente espressa su questo punto(1); ma era quella una falsa supposizione ed una mera calunnia; tutti gli astanti biasimarono sommamente colui che l'aveva pronunciata, e manifestarono la grande loro indegnazione.

Ma quest' avventura diede origine a molti tumulti. Ircano era sdegnato perchè si osasse di infamare in quel

(1) *Levit.* XXI. 14. 15.

modo la sua madre, di mettere in forse la purezza dei suoi natali, e di scavare dalle fondamenta il diritto che egli aveva al sommo sacerdozio. Jonathan, suo intimo amico e zelante Sadduceo, trasse profitto da questa occasione per animarlo contro tutta la setta de' Farisei, e per trarlo in quella de' Sadducei. Gli dimostrò che quel che era accaduto non era già un' insolenza di Eleazaro, ma un disegno concepito da tutta la cabala di que' settarii, di cui Eleazaro non era che l' organo; e che per chiarirsene non aveva che a consultarli sulla punizione che meritava il calunniatore; poichè allora vedrebbe, dai riguardi che mostrerebbero pel reo, che tutti erano suoi complici. Ircano seguì il suo consiglio, e consultò i capi de' Farisei sul castigo dovuto a colui, il quale aveva in siffatta maniera infamato il principe del suo popolo ed il sommo sacerdote, aspettando che lo condannerebbero certamente alla morte. Ma la loro risposta fu, che la calunnia non era un delitto capitale, e che tutto il castigo che meritava era la sferza e la prigione. Una tale dolcezza in caso sì grave fece credere ad Ircano tutto ciò che Jonathan gli aveva insinuato, onde divenne mortale nemico di tutta la setta farisaica. Egli vietò di osservare le regole fondate sulla loro pretesa tradizione, inflisse pene a coloro che contravvenissero a' suoi ordini, ed abbandonò interamente il loro partito per gittarsi in braccio a quello de' Sadducei loro nemici.

Ircano non visse lungo tempo dopo; morì l' anno seguente, dopo essere stato per ventinove anni sommo sacerdote e principe de' Giudei. Egli lasciò cinque figliuoli; il primo era Aristobulo; il secondo Antigono; il terzo Alessandro Janneo; il nome del quarto è ignoto; il quinto appellavasi Assalonne.

Pontificato e governo di Aristobulo I, figlio di Giovanni Ircano. Avanti l' era cr. volg. 106.

Essendo Aristobulo il primogenito, succedette al padre[1]; e quando si vide stabilito bene nel sommo sacerdozio e nel temporale principato, assunse il diadema ed il titolo di re, che nessuno di quelli i quali avevan governato la Giudea dopo la cattività di Babilonia aveva ancor portato. Le circostanze dei tempi gli parvero assai favorevoli a quest' impresa. I re della Siria e dell' Egitto, che soli potevano opporvisi, erano principi de-

(1) *Jos. Ant. l.* XIII, *c.* 19 *et seqq.*, *et de Bello Jud. l.* 1, *c.* 3.

boli, occupati da guerre intestine e domestiche, poco sicuri sul trono, su cui non si mantenevano per lungo tempo. Sapeva che i Romani erano assai inclinati ad autorizzare questi smembramenti e questa divisione degli Stati dei re greci per indebolirli, e tenerli bassi e piccoli in loro confronto. D'altronde era naturale che Aristobulo profittasse delle vittorie e delle conquiste de' suoi antenati, che avevan dato una consistenza sicura e non interrotta alla nazione giudaica, e l'avevano preparata a sostenere la maestà di un re fra i suoi vicini.

La madre di Aristobulo pretendeva di governare in forza del testamento di Ircano; ma Aristobulo, più forte di lei, la chiuse in prigione, e ve la fece morir di fame. Per riguardo a' suoi fratelli, siccome egli amava molto Antigono, il più provetto di tutti, lo ammise a prima giunta a partecipare del governo; mentre chiudeva gli altri tre in carcere, ove li tenne infinchè visse.

Quando Aristobulo si vide stabilito nel pieno possesso dell'autorità goduta da suo padre, fece guerra agli Iturei; e dopo averne sottomessa la maggior parte, gli obbligò ad abbracciare il giudaismo così come alcuni anni prima Ircano vi aveva costretti gli Idumei. Propose ad essi l'alternativa, o di farsi circoncidere e di abbracciare la giudaica religione, o di uscire dal loro paese e di cercarsi altrove uno stabilimento. Essi preferirono di restare, e di far ciò che da essi si esigeva; ed in tal guisa furono incorporati ai Giudei tanto per lo spirituale quanto pel temporale. Questa pratica divenne una delle pratiche fondamentali dei principi Asmonei. L'Iturea, in cui dimoravano quei popoli, formava parte della Celesiria al nord-est della frontiera d'Israele tra il retaggio di una metà della tribù di Manasse al di là del Giordano, ed il territorio di Damasco.

Una malattia obbligò Aristobulo a venire dall'Iturea a Gerusalemme, ed a lasciare il comando dell'esercito al suo fratello Antigono per terminar la guerra che quivi aveva cominciata. La regina ed i suoi settatori, che invidiavano il favore di Antigono, profittarono di questa malattia per corrucciare il re contro di lui per mezzo di false dicerie e di nere calunnie. Antigono tornò bentosto a Gerusalemme dopo il felice riuscimento di quella

guerra che egli aveva terminato. Il suo ingresso fu una specie di trionfo: si celebrava allora la festa dei tabernacoli: egli andò difilato al tempio, coperto di tutta l'armadura e colle sue guardie, come se fosse entrato nella città senza avere il tempo di cangiar nulla nel suo seguito. Gli venne ciò apposto a delitto presso al re, il quale, prevenuto d'altronde contro di lui, gli mandò l'ordine di disarmarsi, e di venir subito a visitarlo, pensando che, se ricusava di obbedire, sarebbe questa una prova che avesse concepito un qualche malvagio disegno; ed in questo caso ordinò di ucciderlo. Quegli che Aristobulo spedì a quest' uopo, corrotto dalla regina e dai suoi settatori, gli riferì l'ordine in tutt' altro modo, e gli disse che il re desiderava di vederlo armato di tutto punto come egli era: Antigono si portò bentosto a trovarlo; e le guardie che lo videro armato eseguirono gli ordini e lo trucidarono. Avendo Aristobulo saputo tutto quello che era succeduto, ne fu vivamente commosso, e non potè mai consolarsi della sua morte. Tormentato dai rimorsi della coscienza per questa uccisione e per quella della madre, menò una vita infelice, e spirò finalmente in mezzo ai dolori ed alla disperazione nel secondo anno del suo pontificato.

Pontificato e regno di Alessandro Janneo, fratello di Aristobulo I. Avanti l'era cr. volg. 105.

Dopo siffatta morte, Salome, moglie di lui, trasse di prigione i tre principi che suo marito vi aveva chiusi (1). *Alessandro Janneo*, primogenito dei tre, fu incoronato, e fece morire quello che gli veniva in seguito, perchè aveva tentato di rapirgli la corona. Per riguardo al terzo, nomato Assalonne, il quale era di umore pacifico, e che non pensava che a vivere tranquillamente da privato, gli accordò il suo favore e lo protesse in tutto il tempo della sua vita. Non si parla più di lui se non allorquando diede la sua figliuola in isposa ad Aristobulo, il più giovane dei figliuoli del suo fratello Alessandro (2), e militò sotto di lui contro i Romani nell' assedio di Gerusalemme, in cui fu fatto prigioniero quarantadue anni dopo, allorchè il tempio fu preso da Pompeo.

Alessandro, dopo aver dato sesto agli affari interni de' suoi Stati, andò ad assalire gli abitanti di Tolemaide,

(1) *Jos. Ant. l.* XIII, c. 20 *et seqq.*, *et de Bello Jud. l.* 1, c. 3. — (2) *Id. Ant. l.* XIV, c. 8.

li ruppe e li costrinse a chiudersi fra le mura, ove li assediò. Essi spedirono a domandar soccorso a Latiro, che allora era in Cipro; questi venne in persona; ma avendo gli assediati cangiato divisamento, perchè temevano di averlo per signore, Latiro dissimulò per allora il suo sdegno. Stava egli per conchiudere un trattato con Alessandro, quando riseppe che questo principe trattava di soppiatto con Cleopatra, sua madre, per indurla a venire con tutte le sue forze a cacciarlo dalla Palestina. Latiro divenne il suo dichiarato nemico, e deliberò di fargli tutto il male che potrebbe.

Avanti l'era cr. volg. 104. Nel seguente anno egli divise il suo esercito in due corpi; mandò l'uno sotto la condotta di uno de' suoi generali a cingere d'assedio Tolemaide, di cui aveva motivo di essere malcontento, e marciò in persona coll'altro contro Alessandro. Gli abitanti di Gaza avevano somministrato a Latiro un numero di truppe assai considerabile. Si diede una sanguinosa battaglia sul Giordano; Alessandro vi perdette trentamila uomini, senza contare i prigionieri che fece Latiro dopo la sua vittoria. Allora Latiro non avendo più nemico che gli tenesse testa all'aperto, pose a sacco e devastò metà la pianura. Senza il soccorso che Cleopatra condusse nel seguente anno, Alessandro era perduto; giacchè dopo una disfatta così considerabile gli riusciva impossibile il rialzarsi ed il resistere al suo nemico.

103. Questa principessa vide bene che se Latiro si insignoriva della Giudea e della Fenicia, egli sarebbe in istato di rientrare nell'Egitto e di precipitarla dal trono; e che perciò bisognava arrestarne i progressi. Fece adunque leva di un esercito, di cui diede il comando a Chelcia e ad Anania, che erano due Giudei che essa favoreggiava: allestì nello stesso tempo una flotta per trasportare le sue truppe; ed imbarcandosi anch'essa, andò ad approdare in Fenicia. Al suo arrivo Latiro levò l'assedio di Tolemaide, e si ritirò nella Celesiria. Cleopatra mandò Chelcia con una parte dell'esercito ad inseguirlo, e coll'altra, comandata da Anania, cinse essa medesima d'assedio Tolemaide. Essendo Chelcia perito nella sua spedizione, la morte sua sospese ogni cosa. Latiro, per trar profitto dal disordine cagionato da questa perdita, si gittò con tutte le sue forze sull'Egitto, col pensiero che lo troverebbe

senza difesa, essendo assente la sua madre che aveva condotto seco le migliori truppe nella Fenicia. Egli si ingannava; le truppe che Cleopatra vi aveva lasciate, tenner testa fino all' arrivo di quelle che distaccò dalla Fenicia per rafforzarle quando ebbe scoperto il suo disegno. Fu costretto di tornarsene in Palestina, ove prese i quartieri d' inverno a Gaza.

Cleopatra intanto spinse con tanto vigore l' assedio di Tolemaide, che alla fine la prese. Dachè essa vi fu entrata, Alessandro andò a trovarla e le portò ricchi doni per cattivarsene la benevolenza. Ma ciò che a quest' uopo produsse un giovamento più grande, fu l' odio di lei per Latiro; egli non ebbe bisogno d' altra raccomandazione per lei. Alcuni cortigiani di questa principessa le fecero notare la bella occasione che le si offriva di insignorirsi della Giudea e di tutti gli Stati di Alessandro, impadronendosi della sua persona; ne la sollecitarono anche, e senza Anania essa lo avrebbe fatto. Ma egli le mostrò la codardia e l' infamia di trattare in siffatta guisa un alleato che aveva indotto ad abbracciare la stessa causa; che questo sarebbe un operare contro l' onore e contro la buona fede, che sono i fondamenti della società; che questa condotta recherebbe grave danno a' suoi interessi, e le trarrebbe addosso l' odio di tutti i Giudei sparsi in tutto il mondo. Finalmente egli tanto fece colle sue ragioni e colla sua autorità da lui adoperate interamente per salvare il suo concittadino e parente, che ella si arrendette e rinnovò la sua alleanza con Alessandro. Avanti l' era cr. volg. 102.

Reduce Alessandro a Gerusalemme, tornò a mettere in piedi un potente esercito, che passò il Giordano e cinse d' assedio Gadara. In capo a dieci mesi essendosi finalmente renduto signore di questa città, prese anche molte altre piazze fortissime poste anch' esse al di là del Giordano; ma non tenendosi bastantemente in guardia al suo ritorno, fu battuto dal nemico, e perdette diecimila uomini con tutto il bottino che aveva fatto, e colle sue bagaglie. Tornò a Gerusalemme accuorato da questa perdita e dalla vergogna che ne conseguitava. Ebbe anche il dispiacere di veder molte persone, che invece di piangere la sua disgrazia ne avevano una gioia maligna; giacchè dopo la contesa che ebbe Ircano coi Farisei, questi erano sempre stati nemici della sua casa, e principalmente dello 101.

stesso Alessandro; e siccome si traevan dietro quasi tutto il popolo, l'avevano sì fortemente prevenuto ed animato contro di lui, che questa fu la vera sorgente dei disordini e delle liti da cui fu turbato il suo regno.

Avanti l'era cr. volg. 100. Questa perdita, per quanto fosse grave, non impedì che, veggendo la costa di Gaza senza difesa per la partenza di Latiro tornato in Cipro, non andasse a prendervi Raphia ed Anthedon. Questi due posti distanti solo alcune miglia da Gaza la tenevano come bloccata; e ciò appunto lo aveva spinto ad attaccarli. Non aveva mai perdonato agli abitanti di Gaza d'avere stimolato Latiro contro di lui e di avergli somministrate truppe, che aveano contribuito a fargli guadagnare la fatale battaglia del Giordano; ed egli cercava sollecitamente ogni occasione di vendicarsi di loro. Dachè i suoi affari glielo permisero, egli venne con numeroso esercito ad assediare la loro città. Apollodoro, il quale ne era governatore, difese la piazza per un intero anno con un coraggio e con una prudenza che gli acquistarono molta rinomanza.
98. Il suo fratello, appellato Lisimaco, non potè mirare la sua gloria senza invidia; e questa vile passione lo indusse a trucidarlo. Questo codardo si unì in appresso ad alcuni scellerati suoi pari, che diedero la città ad
97. Alessandro. Nell'entrarvi che egli fece ed agli ordini che diede, si sarebbe detto che avesse divisato di usare della sua vittoria con clemenza e con moderazione; ma quando si fu impadronito di tutti i posti, e nulla poteva fargli ostacolo, scatenò i suoi soldati, permettendo loro di uccidere, di saccheggiare e di distruggere; e si vide bentosto infierire in quella sventurata città tutta la barbarie che mai si può immaginare. Il piacere della vendetta gli costò ben caro, giacchè gli abitanti di Gaza si difesero da disperati, e gli uccisero quasi altrettante persone quanti erano essi medesimi. Ma finalmente egli contentò la sua brutale passione, e fece di quell'antica e famosa città un mucchio di rovine; indi se ne tornò a Gerusalemme. Questa guerra lo tenne occupato per un anno.

95. Qualche tempo dopo il popolo gli fece un affronto sanguinoso. Alla festa dei tabernacoli, mentre egli si trovava nel tempio, ed in qualità di sommo sacerdote

offriva all' altare degli olocausti il solenne sacrificio, gli si gittarono alcuni aranci sulla testa con mille ingiurie, e col qualificarlo col nome di schiavo, rimprovero che dichiarava bastantemente che essi lo riguardavano come indegno e della corona e del pontificato: era una conseguenza di ciò che Eleazaro aveva osato di asserire, che la madre di Ircano era stata una prigioniera. Questi indegni trattamenti esacerbarono in siffatta guisa Alessandro, che alla testa delle sue guardie assalì egli stesso quegli insolenti, e ne uccise fino al numero di seimila. Veggendo la cattiva disposizione de' Giudei a suo riguardo, non osò più confidar loro la sua persona, e pigliò per sue guardie alcune truppe straniere, che fece venire dalla Pisidia e dalla Cilicia, e ne formò un corpo di seimila uomini, che dappertutto l' accompagnavano.

Quando Alessandro vide un po' sedata la tempesta che era sorta contro di lui, mediante il terrore della vendetta che ne aveva fatto, si rivolse contro i nemici esterni. Dopo aver riportato sopra di loro un qualche vantaggio, cadde in una imboscata, ove perdette la maggior parte del suo esercito, ed a stento egli stesso potè salvarsi. Al suo ritorno a Gerusalemme, i Giudei esacerbati da questa perdita si ribellarono contro di lui, sperando di trovarlo così indebolito e così abbattuto da quell' ultimo danno, che non avrebbe durato fatica nell' effettuare la sua rovina, che già da lungo tempo desideravano. Alessandro, il quale non mancava nè di riflessione nè di coraggio, e che aveva d' altronde un ingegno non ordinario, trovò bentosto alcune truppe da oppor loro; onde nacque una guerra civile tra Alessandro ed i suoi sudditi, la quale durò sei anni, e cagionò gravi mali alle due parti. I rivoltosi furono battuti e sconfitti in molte occasioni.

Avanti l' era cr. volg. 94.

92.

Avendo Alessandro presa una città, in cui erano chiusi molti dei ribelli, ne condusse ottocento a Gerusalemme, e ve li fece tutti crocifiggere nello stesso giorno; e quando furono confitti in croce, fece trar fuori le loro donne ed i lor figliuoli, ed ordinò che fossero scannati sotto i loro occhi. Durante questo crudele supplizio, il re diede un banchetto alle sue mogli ed alle sue concubine in un luogo da cui si rimirava tutto quello che accadeva; e quello spettacolo era tanto per lui quanto per quelle 86.

donne la principal parte del divertimento. Questa guerra civile, ne' sei anni in cui essa durò, aveva costato la vita a più di cinquantamila uomini al partito dei ribelli.

Alessandro, sedata la rivolta, fece molte spedizioni al di fuori con buonissimo successo. Tornato a Gerusalemme, si abbandonò al buon tempo ed agli eccessi del vino, che gli cagionarono una febbre quartana, la quale lo condusse al sepolcro in capo a tre anni dopo averne regnato ventisette. Egli lasciò due figliuoli, Ircano ed Aristobulo; ma ordinò che Alessandra, sua moglie, governerebbe il regno finattantochè vivesse, e che sceglierebbe quello tra i suoi due figliuoli, che le piacesse, onde dopo di lei occupasse il regno.

Regno di Alessandra, moglie di Alessandro Janneo, e pontificato di Ircano, suo primogenito.

Alessandra, secondo il consiglio che suo marito le aveva dato in morendo, sottomise sè ed i suoi figliuoli al potere de' Farisei (1), loro dichiarando che in questo non faceva altro che conformarsi agli ultimi voleri di Alessandro. Con questa condotta si cattivò così bene gli animi, che dimenticando il loro odio per l' estinto re, quantunque, mentre viveva, l' avessero spinto al maggiore eccesso, lo cangiarono nel principio del nuovo regno in altrettanta venerazione per la sua memoria; ed in vece delle ingiurie che avevano sempre contro di lui manifestate, non pronunciarono più che elogi, in cui magnificavano a dismisura le grandi azioni di Alessandro, colle quali la nazione si trovava aggrandita, e vedeva accresciuto il suo potere, il suo onore, il suo credito. Finalmente essi ricondussero talmente all' obbedienza il popolo, che avevan sempre fino allora irritato contro di lui, che gli si celebrò una pompa funebre più sontuosa e più onorevole di quella con cui si erano accompagnati alla tomba i suoi antecessori. Alessandra poi fu stabilita reggitrice sovrana della nazione, come il testamento del defunto principe aveva ordinato.

Quando questa principessa vide ben rassodato il suo potere, fece riconoscere il primogenito Ircano come sommo sacerdote: egli aveva allora quasi trentatrè anni. Essa diede anche, come aveva promesso, l' amministrazione dei più gravi affari ai Farisei; i quali prima di tutto an-

(1) *Jos. Ant. l.* XIII, c. 23 *et seqq.*, *et de Bello Jud. l.* VI, c. 4.

nullarono il decreto, con cui Giovanni Ircano, padre dei due ultimi re, aveva aboliti tutti i loro statuti tradizionali, che furon rimessi in vigore più che prima. Esercitarono poscia il loro odio colla più crudele persecuzione contro tutti quelli che si erano dichiarati loro nemici sotto il regno antecedente, senza che la regina potesse opporvisi, perchè essa aveva legate le mani a se medesima mettendosi in quelle de' Farisei. Avendo veduto ai tempi di suo marito che cosa fosse una guerra civile, ed i mali infiniti che seco trascina, paventava di accenderne una nuova, e non vedendo altro mezzo di prevenirla fuorchè quello di cedere un po' alla violenza di quegli uomini vendicativi ed inesorabili, credeva di dover permettere un male per impedirne uno più grande.

In tal guisa i Farisei continuavano sempre le loro persecuzioni contro coloro che ad essi erano stati contrarii sotto Alessandro, ed imputavan loro tutte le sue crudeltà e tutti gli errori, con cui credevano di oscurare la sua memoria. Avevan già tolti di mezzo sotto un tale pretesto molti dei loro nemici; ed ogni giorno andavano inventando nuovi capi di accusa per rovinar quelli a cui erano più avversi fra coloro che ancor vivevano. Gli amici ed i partigiani di Alessandro fatti accorti che queste persecuzioni non finivano mai, e che si era giurata la lor rovina, si adunarono alla fine, e si portarono in corpo dalla regina, avendo alla testa Aristobulo, suo secondogenito. Le rappresentarono i servigi che avevano prestati al suo marito, la loro fedeltà ed il loro attaccamento verso di lui in tutte le sue guerre, ed in tutti i frangenti in cui si era trovato duranti i tumulti; soggiunsero, che era assai doloroso che ora sotto il governo di lei si apponesse loro a delitto tutto ciò che avevan fatto per lui, e che si vedessero sacrificati all' odio implacabile dei loro nemici unicamente a motivo del loro attaccamento a lei ed alla sua famiglia. La supplicavano di arrestare quella specie di inquisizione; o, se non lo poteva, di permetter loro che si ritirassero dalla patria, ed andassero a cercare altrove un asilo; od almeno fosser posti nelle fortezze, in cui essa aveva guarnigione, perchè quivi fossero difesi dalla violenza dei loro nemici.

La regina era commossa dallo stato in cui li vedeva, e dalla ingiustizia che loro si faceva; ma non dipendeva da lei il fare per essi tutto ciò che avrebbe desiderato, giacchè si era imposto dei padroni, obbligandosi a non far nulla senza il consenso de' Farisei. Gridavan questi che sarebbe stato un arrestare il corso della giustizia il sospendere la inquisizione contro i colpevoli; che questa era una condotta che nessun governo non doveva mai soffrire; e che essi non vi avrebbero per nulla cooperato. Dall' altro canto la regina credette di non dover consentire che i veri e fedeli amici della sua casa abbandonassero in quella guisa la patria; perchè allora essa resterebbe senza alcun appoggio in balìa di una fazione turbolenta, e non avrebbe scampo alcuno in caso di necessità. Si determinò adunque al terzo partito che le era proposto, e li disperse nelle fortezze in cui aveva guarnigione. Trovava essa due vantaggi in questa determinazione: il primo, che i loro nemici non oserebbero attaccarli in quelle fortezze, ove essi avrebbero le armi in pugno; ed il secondo, che questo sarebbe sempre per lei un corpo di riserva, su cui potrebbe far conto in occasione che nascessero inimicizie e contese.

Avanti l' era cr. volg. 70.

Alcuni anni dopo la regina Alessandra cadde ammalata assai pericolosamente, e fu ridotta agli estremi. Quando Aristobulo, il più giovane de' suoi figliuoli, vide che essa nòn poteva più riaversi, siccome già da molto tempo aveva formato il disegno di impadronirsi del diadema quand' ella morisse, fuggì di notte da Gerusalemme con un solo servo, e se ne andò nelle fortezze, in cui, secondo il suo divisamento, si erano posti in guarnigione gli amici di suo padre. Vi fu accolto a braccia aperte; ed in quindici giorni ventidue tra fortezze e castella caddero in suo potere; il che lo rendette padrone di quasi tutte le forze dello Stato. Il popolo così come l' esercito erano tutti disposti a dichiararsi in suo favore, essendo stanchi della dura amministrazione de' Farisei, che avevano governato da despoti sotto il reggimento di Alessandra, ed erano divenuti intollerabili a tutti. Accorrevano dunque le genti in folla da tutte le parti per arruolarsi sotto gli stendardi di Aristobulo, sperando che egli abolirebbe la tirannide de' Farisei; il che non si poteva

aspettare dal primogenito Ircano allevato dalla madre in una cieca sommessione a quella setta, oltre che egli non aveva nè il coraggio nè il talento necessarii per un così forte disegno, essendo tardo ed indolente, senza attività, senza applicazione, e di bassissima indole. Allorquando i Farisei videro che il partito di Aristobulo si ingrossava, andarono, avendo alla loro testa Ircano, a rappresentare alla regina moribonda ciò che accadeva, ed a domandarle ordini e patrocinio. Essa rispose, che non era più in istato di prender parte a questi affari, e che ne lasciava ad essi tutta la cura. Istituì però Ircano suo erede, e spirò poco dopo, avendo regnato nove anni.

Dopo la sua morte Ircano prese possesso del trono, ed i Farisei fecero tutti i loro sforzi per mantenervelo. Allorquando Aristobulo era uscito da Gerusalemme, essi avean condotto la sua moglie ed i suoi figliuoli nel castello di Baris, posto sopra uno scoglio fuori del recinto del tempio sulla stessa montagna; e ve li tenevano custoditi per giovarsene come di ostaggi contro di lui. Ma vedendo che ciò non lo arrestava, fecer leva di un esercito; Aristobulo ne raccolse uno parimente. Una battaglia, che si diede nelle vicinanze di Gerico, decise la contesa; Ircano, abbandonato dalla maggior parte delle sue truppe, che presero il partito di suo fratello, fu costretto a fuggirsene a Gerusalemme, ed a chiudersi nel castello di Baris, mentre i suoi partigiani cercarono un asilo nel tempio. Poco tempo dopo essi si sottomisero ad Aristobulo, ed Ircano fu costretto a venire con lui a patti.

Regno e pontificato d'Aristobulo II, fratello d'Ircano.

Avanti l'era cr. volg. 66.

Nell'accordo che si strinse, fermossi che *Aristobulo* avrebbe la corona ed il sommo pontificato (1); che Ircano gli cederebbe e l'una e l'altro, e si contenterebbe di una vita privata sotto la protezione di suo fratello, col godimento delle proprie sostanze. Egli non durò fatica ad accettare queste condizioni, poichè amava sopra ogni cosa la quiete e gli agi. In tal guisa rinunciò al governo che aveva tenuto per tre anni; e col suo regno finì anche la tirannide dei Farisei, che aveva tormentato la giudaica nazione dopo la morte di Alessandro Janneo.

(1) *Jos. Ant. l.* XIV, *c.* 1 *et seqq.*, *et de Bello Jud. l.* 1, *c.* 4.

I tumulti dello Stato non ebbero lo stesso termine: l'ambizione di Antipa, più noto sotto il nome di Antipatro, padre di Erode, diede ad essi una nuova occasione. Egli era Idumeo di schiatta, e giudeo di religione, come lo erano tutti gli altri Idumei, posciacchè Ircano gli aveva costretti ad abbracciare il giudaismo. Siccome egli era stato allevato alla corte di Alessandro Janneo e di Alessandra, sua moglie, si era impadronito dell' animo di Ircano, loro primogenito, sperando così di innalzarsi col suo favore, quando quel giovine fosse salito sul trono. Ma quando vide tornar vani tutti i suoi disegni per la deposizione di Ircano e l' innalzamento di Aristobulo, non avendo più nulla a sperare adoperò tutta la sua destrezza e tutte le sue cure per far risalire Ircano sul soglio.

Avanti l'era cr. volg. 69

Questi per suo mezzo si era a prima giunta diretto ad Areta, re dell' Arabia Petrea, perchè lo aiutasse a ricuperare il regno. Dopo diverse vicende, che qui sarebbe inutile il riferire, ebbe ricorso a Pompeo, il quale al ritorno dalla sua spedizione contro Mitridate era entrato nella Siria. Quivi egli volle aver contezza della causa di Ircano e di Aristobulo, che, secondo i suoi ordini, erano innanzi a lui comparsi; e quivi erano pure accorsi moltissimi Giudei per chiedere di essere liberati dal dominio dell' uno e dell' altro. Mostravano essi che non dovevan essere governati da un re; che già da molto tempo essi erano avezzi a non esserlo che dal sommo sacerdote, il quale, senza alcun altro titolo, loro amministrava la giustizia secondo le leggi e le regole loro trasmesse dagli antenati; che per vero dire i due fratelli uscivano dalla schiatta sacerdotale, ma che avevano cangiato la forma del governo per adottarne una nuova, che li rendeva schiavi, se non ci si rimediava.

Ircano si lagnava che Aristobulo lo spogliasse ingiustamente del suo diritto di primogenitura, usurpandogli tutto, e non lasciandogli che poche terre pel suo mantenimento. Lo accusava anche di essersi posto a fare il corsaro sul mare, ed a saccheggiare le terre de' suoi vicini. E per confermare queste accuse produceva la testimonianza di mille Giudei all' incirca, e dei principali della nazione, che Antipatro aveva fatti venire espres-

samente perchè servissero ad attestare quello che questo principe doveva dire contro suo fratello.

Aristobulo rispose che Ircano era stato deposto solamente a motivo della sua incapacità; che la sua noncuranza ed infingardaggine rendendolo assolutamente incapace a governare, gli aveva tirato addosso il disprezzo del popolo; e che egli aveva dovuto in sua vece afferrare le redini del governo per impedire che non cadessero in mani straniere; che finalmente egli non portava altro titolo, tranne quello che aveva avuto il suo padre Alessandro. E per prova di quanto affermava, presentò molti giovani qualificati del paese, che si mostrarono con tutto lo splendore che posson dare la magnificenza e la bellezza. Le loro sontuose vestimenta, e le loro maniere piene di alterezza non giovarono gran fatto alla sua causa.

Pompeo udì quanto bastava per accorgersi che nella condotta di Aristobulo vi era della violenza; ma non volle pronunciare così presto la sentenza, temendo che Aristobulo sdegnato non attraversasse i suoi disegni sull' Arabia. Rimandò adunque con gentili maniere i due fratelli, e loro disse che al suo ritorno, quando avesse sottomesso Areta co' suoi Arabi, passerebbe dalla Giudea, ed allora darebbe norma ai loro affari ed ordinerebbe ogni cosa. Aristobulo, il quale ben comprese il pensiero di Pompeo, partì improvvisamente da Damasco, e senza fargli la minima accoglienza tornò nella Giudea, fece prendere le armi a' suoi sudditi, e si pose in istato di difesa. Con questa condotta egli si rendette Pompeo nemico capitale.

Pompeo si rivolse a fare i preparativi per la guerra dell'Arabia. Areta aveva fino allora disprezzate le armi romane; ma quando le vide dappresso, e seppe che un esercito romano vittorioso stava per entrare ne' suoi Stati, mandò un' ambasceria per sottomettersi. Pompeo non cessò per questo di avanzarsi fino a Petra, sua capitale, che prese d' assalto: Areta venne fatto prigioniero, e custodito a prima giunta per ordine di Pompeo; ma poscia fu liberato, allorchè ebbe accettate le condizioni che gli impose Pompeo, il quale ritornò subito a Damasco.

Allora egli fu informato della condotta che Aristobulo

Avanti l'era cr. volg. 63. teneva nella Giudea. Vi condusse il suo esercito, e trovò Aristobulo appostato nel castello di Alessandrione, che era situato all'ingresso del paese sopra un'alta montagna. Era quella una piazza sommamente forte, costruita da suo padre Alessandro, che le aveva dato il nome. Pompeo gli fece intimare di scendere per venire a visitarlo: Aristobulo non aveva alcuna voglia di obbedire; ma si arrendette finalmente al consiglio di quelli che si trovavano con lui, e che temendo una guerra coi Romani, lo confortavano ad andarvi. Così egli fece, e dopo un dialogo che versò tutto sulle sue contese col fratello, tornò nella sua fortezza. Fece lo stesso due o tre volte per tentare di affezionarsi Pompeo con questa compiacenza, e di indurlo a decidere in suo favore. Ma per tema di un qualche sinistro accidente, non lasciava di guarnir bene le sue piazze, e di fare tutti gli altri preparativi per una vigorosa difesa, in caso che Pompeo pronunciasse contro di lui. Pompeo, avvertitone, obbligò Aristobulo, l'ultima volta che lo visitò, a porre nelle sue mani tutte quelle fortezze come in deposito, e gli fece sottoscrivere gli ordini diretti a quest'uopo a tutti i comandanti delle sue piazze.

Aristobulo, irritato dalla violenza che gli si era fatta, appena si trovò in libertà, che portossi sollecitamente a Gerusalemme, e vi preparò tutto per la guerra. Determinato di custodire la sua corona, si trovò in balìa di due passioni assai opposte, la speranza ed il timore. Quando vedeva la minima apparenza di una decisione favorevole da parte di Pompeo, adoperava tutte le arti della compiacenza per conciliarsi il suo amore. Se al contrario trovava il minimo motivo di sospettare che si dichiarerebbe contro di lui, seguiva una condotta all'intutto opposta. Ecco ciò che produsse il contrasto che scorgiamo nei differenti passi che egli fece in questo affare.

Pompeo lo seguì d'appresso, ed il primo luogo in cui si accampò, andando a Gerusalemme, fu Gerico, ove ricevette la prima notizia della morte di Mitridate. Continuò il suo viaggio, e quando fu vicino a Gerusalemme, Aristobulo, il quale cominciava a pentirsi di quel che aveva fatto, venne a visitarlo, tentò di rappattumarsi con lui, promettendogli una piena sommessione, ed una

grossa somma di denaro per prevenire la guerra. Pompeo accettò le sue offerte, e spedì Gabinio alla testa di un distaccamento perchè ricevesse il valsente; ma al giungere di questo luogotenente generale a Gerusalemme, trovò le porte chiuse; ed in vece di ricevere il denaro, sentì gridare dalle mura che i cittadini non volevano eseguire il trattato. Non volendo allora Pompeo che si prendesser giuoco di lui impunemente, fece caricare di catene Aristobulo, che aveva presso di sè ritenuto, ed avanzossi con tutto l' esercito contro Gerusalemme. Questa città era fortissima per la sua posizione, e per le fortificazioni che vi si erano fatte dintorno; e senza la discordia che dominava al di dentro, essa avrebbe potuto fare una lunga resistenza.

Il partito d'Aristobulo voleva difendere la città principalmente quando vide che Pompeo riteneva prigioniero il suo re. Ma quelli che favorivano il partito di Ircano, volevano che si aprissero le porte a Pompeo; e siccome questi ultimi formavano il maggior numero, così l' altro partito si ritirò sulla montagna del tempio per difendersi, e fece rompere i ponti della fossa e della valle che la circondavano. Pompeo, a cui si aprirono bentosto le porte della città, deliberò di assediare il tempio. Quella fortezza fece resistenza per tre interi mesi, ed avrebbe resistito anche di più, e forse costretti i Romani ad abbandonare la loro impresa, se non vi fosse stato il rigore superstizioso con cui gli assediati osservavano il sabato. Credevano bensì che fosse loro permesso di difendersi quando erano attaccati, ma non di impedire i lavori dei nemici, o di farne per se medesimi. I Romani seppero mettere a profitto questa inattività dei giorni di sabato: non attaccavano allora i Giudei, ma colmavano le fosse, facevangli approcci, e collocavano le loro macchine senza trovare opposizione. Rovinarono finalmente una grossa torre, la cui caduta strascinò seco un gran pezzo di muraglia, e fece una breccia abbastanza larga per dar l' assalto. La fortezza fu presa a viva forza; la strage fu terribile; si passarono a fil di spada più di dodicimila persone. Durante il tumulto, le grida ed i disordini di questo macello, la storia nota che i sacerdoti, i quali erano allora nel tempio occupati nel sacro

ministero, lo continuarono con una freddezza maravigliosa, malgrado la rabbia dei loro nemici, ed il dolore di vedersi trucidati sotto i loro occhi gli amici ed i parenti. Molti di loro vennero a mescolare il loro sangue con quello dei sacrificii che offrivano, e la spada dei nemici ne fece altrettante vittime del loro dovere.

Pompeo con molti de' più qualificati uffiziali entrò nel tempio, e non solamente nel luogo sacro, ma perfino nel santo dei santi, ove la legge non permetteva di entrare a veruno, fuorchè al sommo sacerdote una volta l' anno, e nel giorno solenne della espiazione. Quest' è ciò che afflisse più vivamente i Giudei, e sollevò sempre più il popolo contro i Romani. Pompeo non istese la mano sul tesoro del tempio, composto per la maggior parte delle somme che vi erano state deposte dalle famiglie dei privati perchè fossero più sicure. Vi si trovarono duemila talenti in argento coniato, senza contare i vasi d' oro e d' argento che erano innumerabili e di un infinito pregio. Non era, dice Cicerone[1], per rispetto alla maestà del Dio onorato in questo tempio che Pompeo si comportò in siffatto modo; ma volle solamente con questo nobile disinteresse togliere alla malignità ed alla maldicenza ogni motivo di attaccare la sua riputazione. Imperocchè, aggiunge egli, nulla era più spregevole della religione di quel popolo, nulla più indegno della sapienza e della grandezza dei Romani, nulla più opposto alle massime dei loro antenati. Ecco come i più illuminati tra i Pagani la pensavano sull' unica religione del vero Dio; bestemmiavano ciò che non conoscevano. Si è osservato che fino a quest' epoca tutto era andato a seconda per Pompeo; ma che dopo la sacrilega curiosità che lo fece entrare nel luogo più sacro del tempio de' Giudei, la sua fortuna prospera lo abbandonò, e l' ultima vittoria da lui riportata fu quella che ottenne sopra i Giudei.

Regno e pontificato d' Ircano, fratello d' Aristobulo II.

Avendo così Pompeo imposto fine alla guerra, fece demolire le mura di Gerusalemme e ristabilire *Ircano*[2]; indi imprigionati in un con Aristobulo i suoi due figliuoli, Alessandro ed Antigono, li mandò a Roma. Il

(1) *Cicero pro Flacco, n.* 67 *et* 69. — *Jos. Ant. l.* XIV, *c.* 10 *et seqq. et de Bello Jud. l.* 1, *c.* 6 *et seqq.*

regno di Aristobnlo era durato tre anni. Pompeo smembrò dal reame della Giudea molte città che unì al governo di Siria; impose un tribnto ad Ircano, e lasciò il governo del paese ad Antipatro, il quale trovavasi alla corte di Ircano, ed era uno de' principali suoi ministri. Avanti l'era cr. volg. 63.
Alessandro fnggì dnrante il viaggio, e tornato nella Giudea, vi suscitò dappoi nuovi tumnlti. Ircano trovandosi troppo debole per entrare in campagna contro di lui, ebbe ricorso alle armi dei Romani. Gabinio, governatore della Siria, dopo aver vinto Alessandro in nn combattimento, andò a Gerusalemme, e vi ristabilì Ircano nel sommo sacerdozio. Fece grandi cangiamenti nel governo civile, giacchè lo rendette aristocratico da monarchico che era; ma que' cangiamenti ebbero corta durata. 57.

Crasso marciando contro i Parti, ma sempre intento ad appagare la insaziabile sna avarizia, si fermò in Gerusalemme, perchè aveva udito che vi si conservavano preziosi tesori. Egli pose a sacco tutte le ricchezze depositate nel tempio, le quali sommavano a diecimila talenti. Qualche tempo dopo Cesare fece liberare Aristobulo, e gli diede due legioni per ricondurlo nella Giudea, lasciandogli il comando delle sne truppe, e raccomandandogli di servirsene per sostenere il suo partito contro quello di Pompeo. Ma Pompeo fece avvelenare Aristobulo quand' era già in sulla via, e si liberò così da nn nemico, il quale non avrebbe mancato di arrecargli molti incomodi. Alessandro, figliuolo di Aristobulo, faceva leva di truppe per raggiungere il padre, e si disponeva ad affrontare i Pompeiani; ma essendone Pompeo informato, spedì un ordine al governatore della Siria di prendere questo giovine principe: Alessandro fu arrestato e spedito ad Antiochia, ove il governatore della Siria lo sottopose ad un processo, e gli fece troncare il capo. 54. 49.

Essendo Cesare venuto nella Siria dopo la sna spedizione nell' Egitto, Antigono, che era fuggito da Roma col suo padre Aristobulo, venne per ristabilirsi sul trono del padre, che allora era appena morto, e mosse gravi querele contro Ircano ed Antipatro. Cesare aveva troppo grandi obbligazioni con ambidue per far qualche cosa di opposto ai loro interessi; perocchè senza il soccorso da essi ricevuto la sua spedizione nell' Egitto sarebbe riu- 47.

scita a vuoto. Egli ordinò che Ircano conservasse la dignità di sommo sacerdote di Gerusalemme, ed il principato della Giudea per sè e per la posterità sua in perpetuo, e diede ad Antipatro la carica di governatore della Giudea sotto Ircano. Con questo decreto l'aristocrazia di Gabinio fu abolita, ed il governo della Giudea ristabilito sull'antico sistema. Antipatro fece dare il governo di Gerusalemme a Phasael, suo primogenito, e
Avanti l'era cr. volg. 44. quello della Galilea ad Erode, suo secondogenito. Cesare, ad inchiesta di Ircano ed in considerazione dei servigi che gli aveva renduti in Egitto e nella Siria, gli permise di ricostruire le mura di Gerusalemme, che Pompeo aveva fatto abbattere. Antipatro, senza frapporre indugi, le fece erigere; e la città fu bentosto fortificata come lo era prima della demolizione. Subito dopo Cesare fu ucciso.

40. Duranti le guerre civili che scoppiarono allora presso i Romani, la Giudea al par di tutte le altre provincie dell'impero fu agitata da violenti tumulti. Pacoro, figliuolo di Orode re dei Parti, era entrato nella Siria con un potente esercito; di là aveva mandato nella Giudea alcune truppe staccate, che avevan ordine di mettere sul trono Antigono, figliuolo di Aristobulo, che dal suo canto aveva anch'esso fatto leva di truppe. Ircano e Phasael, alla proposizione che loro si fece di un accordo, ebbero l'imprudenza di portarsi presso i nemici, ove furono arrestati e messi in ceppi. Erode fuggì da Gerusalemme un momento prima che v'entrasse il nemico per impadronirsene.

Non avendo i Parti potuto pigliare Erode, saccheggiarono la città e la campagna, misero *Antigono* sul trono, e gli diedero incatenati Ircano e Phasael (1). Costui, che ben sapeva essere stata decisa la sua morte, si ruppe la testa contro la muraglia della prigione per non passare sotto la mano del carnefice. Per riguardo ad Ircano gli si accordò la vita; ma affine di renderlo incapace del sacerdozio, Antigono gli fece tagliare le orecchie, poichè, secondo la legge del Levitico (2), non doveva mancare un solo membro al sommo sacerdote. Dopo averlo così mu-

(1) *Jos. Ant. l.* XIV, *c.* 25 *et seqq.* et *de Bello, l.* 1, *c.* 11 *et seqq.* — (2) *Levit.* XXI. 16 *et seqq.*

tilato lo restituì ai Parti perchè il conducessero in Oriente, donde gli riuscirebbe impossibile di turbare gli affari della Giudea. Ircano aveva regnato ventiquattro anni circa, dappoichè era stato rimesso sul trono da Pompeo. Egli rimase prigioniero in Seleucia di Babilonia fino all' innalzamento di Phraate al trono; questo principe gli fece togliere le catene, e gli permise di vedere liberamente i Giudei del paese, che erano in grandissimo numero. Essi lo riguardarono come il loro re e sacerdote, e gli diedero una pensione che bastava per sostenere lo splendore del suo grado.

Erode si era a prima giunta rifuggito nell' Egitto, e di là era passato a Roma. Antonio, che dopo il triumvirato vi era onnipotente, pigliollo sotto la sua protezione, e fece anche in suo favore più di quello che egli non isperasse. Erode non si proponeva tutt' al più che di ottenere la corona per Aristobulo, fratello di Marianne, a cui egli era fidanzato. Quest' Aristobulo era figliuolo di Alessandra, figlia di Ircano; e suo padre era Alessandro, figliuolo di Aristobulo, fratello di Ircano, in guisa che univa in sè i diritti dei due fratelli alla corona. Erode pregando per questo giovanetto, sperava solamente di governare sotto di lui, come aveva fatto Antipatro sotto di Ircano. Ma Antonio fece dare la corona a lui medesimo, contro la massima ordinaria dei Romani in somiglianti casi, giacchè non avevano il costume di violar così i diritti delle case reali; che li riconoscevano per loro protettori, e di dare la corona ad uno straniero. Erode fu adunque dichiarato re della Giudea dal senato, e condotto dai consoli al Campidoglio, ove ricevette la investitura della corona colle cerimonie che si costumavano in siffatte occasioni. Erode non passò che sette giorni in Roma per dare spinta a questo grande affare, e tornò prestamente nella Giudea, non occupando che tre mesi nel suo viaggio di terra e di mare.

Non gli riuscì colla stessa facilità di stabilirsi nel possesso del regno della Giudea, come gli era riuscito di ottenerne il titolo dai Romani. Antigono non era disposto a cedergli un trono che gli era costato tante pene e tanto denaro. Glielo disputò vivissimamente per due anni; ed Erode, che durante l' inverno aveva fatto grandi pre-

parativi per la seguente campagna, la aprì finalmente coll' assedio di Gerusalemme, che assalì con un numeroso e ben agguerrito esercito. Antonio aveva dato ordine a Sosia, governatore della Siria, di fare tutti i suoi sforzi per sottomettere Antigono, e per porre Erode in pieno possesso del regno della Giudea.

Avanti l'era cr. volg. 38.

Mentre si lavorava intorno alle opere necessarie per l' assedio, Erode andò a fare un giro nella Samaria, e vi conchinse finalmente il suo matrimonio con Marianne. Essi erano fidanzati già da quattro anni; le difficoltà sopravvenute avevano impedito fino allora che se ne venisse alla conchiusione. Era quella una principessa di una bellezza e virtù straordinarie, la quale possedeva in eminente grado tutte le altre qualità che possono distinguere il suo sesso. L'affezione che portavano i Giudei alla famiglia degli Asmonei, fece credere ad Erode che sposandola non avrebbe durato fatica nel cattivarsene la benevolenza; e fu questa una delle ragioni che lo determinarono ad effettuare allora questo matrimonio.

Al suo ritorno davanti a Gerusalemme essendosi congiunto con Sosia e colle sue truppe, incalzò con esso lui l' assedio vigorosamente, avendo un esercito numerosissimo, che ammontava per lo meno a sessantamila uomini. Ma la città loro oppose una resistenza di molti mesi con molta risoluzione; e se gli assediati avessero avuto destrezza nell' arte militare e nel diffendere le piazze pari al valore ed alla risoluzione, i nemici non l' avrebbero presa. I Romani però, che ne sapevano ben più di loro, presero finalmente la piazza dopo un assedio di poco più di sei mesi. Essendo i Giudei sforzati nelle loro posizioni, il nemico vi entrò da tutte le parti e se ne rendette padrone. Per vendicarsi della ostinata resistenza che loro si era fatta e delle pene che avevano sofferto in un assedio così lungo e così difficile, empierono tutti i quartieri della città di sangue e di strage, saccheggiarono e distrussero ogni cosa: non ostante che Erode facesse di tutto per impedirlo. La città fu presa sotto il consolato di M. Vipsanio Agrippa, e di L. Caninio Gallo, l' anno 717 di Roma, 37 prima dell' era cristiana volgare.

Antigono, vedendo perduta ogni cosa, andò a gittarsi ai piedi di Sosia nella maniera la più umile e bassa: fu posto in catene e mandato ad Antonio, appena si seppe che que-

sti era giunto ad Antiochia. Esso voleva a prima giunta riservarlo al suo trionfo, ma non credendosi Erode sicuro finattantochè vivesse il resto della regale famiglia, non cessò mai dal sollecitarlo finchè non ebbe ottenuta la morte di quello sventurato principe, per cui diede anche una grossa somma di denaro. Gli si fece il processo formalmente, fu condannato alla morte, e la sentenza si eseguì come si praticava contro ogni reo volgare, cioè colle verghe, e colla scure del littore, indi coll' appenderlo alle forche; trattamento che i Romani non avevano mai fatto a veruna testa coronata. Antigono fu in siffatta guisa messo a morte verso il trentesimosettimo anno prima dell' era cristiana volgare, dopo che ebbe regnato tre anni circa e tre mesi. Così terminò il regno de' principi Asmonei dopo una durata di centoventisei anni, pigliandone il principio dal tempo in cui Antioco Eupatore, conchiudendo la pace co' Giudei, dichiarò Giuda Maccabeo capo e principe della Giudea (1) nell' anno centocinquanta dell' era dei Seleucidi, e centosessantatrè prima dell' era cristiana volgare.

Regno di Erode il Grande, idumeo. Avanti l' era cr. volg. 37.

Erode ebbe allora il pieno possesso del regno della Giudea. Questo principe era esacerbato contro il Sinedrio (2), perchè i membri di questa assemblea avevano fatti tutti i loro sforzi durante l' assedio per impedire che la città non si arrendesse: egli li fece morir tutti ad eccezione di due, cioè Pollione e Samea, che aveano consigliato agli abitanti di Gerusalemme di arrendersi, annunciando ad essi che tutti i loro sforzi riuscirebbero inutili. Questi due senatori divennero poscia famosissimi presso i Giudei. Quegli che Giuseppe nomina Pollione è ordinariamente appellato *Hillel;* che divenne uno dei più illustri dottori de' Giudei. Samea è quegli che si chiama anche *Sciammai;* egli aveva studiato per qualche tempo sotto Hillel, e fu il più celebre de' suoi discepoli.

Avendo Ircano saputo che Erode regnava nella Giudea, concepì il disegno di tornarvi, sperando che questo novello monarca gli avrebbe usati grandi riguardi. Erode dal suo canto era contentissimo di potersi assicurare della sua persona; onde domandollo a Phraate, re dei Parti, che lo spedì nella Giudea. Erode ve lo accolse benissimo, 36.

(1) 2 *Mach.* XIII. 24. — (2) *Jos. Ant.*, *l.* XIV, *c.* 17 *et seqq.*, *et de Bello l.* 1, *c.* 13 *et seqq.*

ma non lo investì di verun uffizio di sommo pontefice. Egli diede questa dignità ad un sacerdote di oscuri natali nomato *Hananel*, che fece venire da Babilonia, ove era rimasto cogli altri Giudei della cattività.

Avanti l'era cr. volg. 35.

Molti Giudei di Gerusalemme soffrivano con rammarico di veder quest' uomo investito del sommo sacerdozio; ma nessuna persona ne era più indegnata di Alessandra, madre di Aristobulo, la quale desiderava di vedere il suo figliuolo insignito di quella carica. Marianne, sposa di Erode, per la quale egli aveva molta stima, lo sollecitava anch' essa colla più grande premura in favore del suo fratello Aristobulo. Finalmente paventando Erode che questa non fosse un' occasione da destar tumulti nella sua famiglia, depose Hananel, e dichiarò sommo pontefice Aristobulo.

Alessandra non fu peranco soddisfatta, ma fece tutti gli sforzi per far restituire al suo figliuolo il potere reale, che Erode aveva usurpato. Ne ebbe Erode un qualche sentore, e sui primi sospetti fece custodire questa principessa nel palazzo, e la fece osservare così da vicino, che non poteva far nulla, senza che egli non ne fosse informato. Ardendo d' ira la principessa per un siffatto trattamento, concepì il disegno di fuggire insieme col suo figliuolo, e di ricoverarsi nell' Egitto alla corte di Cleopatra, che l' aveva invitata a portarvisi. Già essa si era posta in viaggio con Aristobulo, allorquando Erode li fece arrestare e ricondurre a Gerusalemme, senza mostrar loro alcun dispiacere per questa condotta, la quale però gli era molto dispiaciuta. Ma deliberò di togliere di mezzo il giovine Aristobulo, che gli dava molta ombra e sospetto, giacchè era fornito di molte belle qualità che gli attraevano l' affetto di tutti i cittadini di Gerusalemme, come si vide in una particolare occasione. Celebrar dovendosi la festa dei tabernacoli, questo principe, il quale era sommo sacerdote, si preparò alla celebrazione della solennità con tutta la pompa ordinaria; si vestì degli abiti pontificali e degli altri ornamenti, che davan molto splendore alla sua naturale bellezza. Tutti furon presi da ammirazione, e la città risuonò delle lodi che si davano al giovine pontefice. Ma il cuor di Erode ne fu più che mai ulcerato, e pensò più seriamente che mai a farlo perire.

Ordinò dunque che si preparasse un convito in Gerico, ove condusse molti distinti personaggi, ed a cui non mancò di invitare il sommo sacerdote Aristobulo. Fra i convitati ve n' erano alcuni, a' quali Erode aveva comunicato il suo segreto, e che egli aveva incaricato di soffocare Aristobulo, entrando con lui nel bagno. Ciò venne eseguito; poichè subito dopo il banchetto egli fu invitato a bagnarsi in uno stagno vicino; appena egli entrovvi, che ve lo immersero, e ve lo tennero finchè rimanesse soffocato. Si fece credere che questa disgrazia fosse accidentale; Erode finse di essere molto addolorato per questa morte; si vestì di gramaglie, sparse lagrime, e fece celebrare magnifici funerali al defunto. Ma nessuno si lasciò ingannare da queste apparenze; e ben si comprese che Aristobulo non era perito che per la perfidia di Erode. Questo pontefice fu molto compianto; ma Alessandra, sua madre, ne fu di gran lunga più degli altri commossa; ed in appresso cercò tutti i mezzi di vendicarsi di questa perdita. Alcuni anni dopo Erode fece perire anche Ircano, e così fu estinta la posterità degli Asmonei.

Erode si era allontanato due volte dal suo regno; la prima per obbedire agli ordini di Antonio, che lo aveva citato a comparire innanzi a lui nella Siria; e la seconda per portarsi a Rodi a salutare Augusto, ed a sottometterglisi. Incerto del successo di queste due gite, aveva ordinato di uccidere Marianne, sua sposa, nel caso in cui facessero morire lui medesimo. L' amore eccessivo che le portava, gli faceva temere, per una ridicola gelosia, che dopo la sua morte alcuno non se ne innamorasse. Marianne riseppe quest' ordine crudele, ed irritata da un siffatto procedere, non volle più corrispondere agli argomenti d' amore che egli le dava. Dal suo canto Erode si sforzò di scoprire la causa della freddezza, che lo gittava talvolta nei trasporti di una collera furibonda. Venne informato che colui al quale partendo per girsene a visitare Augusto aveva dato quell' ordine, lo aveva comunicato a Marianne; e si immaginò che quegli il quale aveva così tradito il suo segreto avesse con lei un qualche criminoso commercio; onde lo fece uccidere, e data la moglie in preda a giudici vili e compiacenti, la vide

Avanti l'era cr. volg. 30.

condannata alla morte come colpevole di infedeltà. Non avea però divisato di far eseguire la sentenza; ma la sua madre e la sorella, gelose già da lungo tempo del potere di Marianne, lo tormentarono siffattamente, che ne ottenner l'ordine di farla condurre al supplizio. Marianne avanzossi con grande intrepidezza fino al luogo in cui dovea essere giustiziata, guardando con mirabile costanza gli stromenti del suo supplizio, ed affrontò la morte collo stesso coraggio. Dopo aver fatto eseguire quella crudele sentenza, Erode non gustò più la pace dell' animo; la sua coscienza gli rimproverava incessantemente quella uccisione; egli tentò indarno di temperare il suo dolore coi divertimenti, e col darsi buon tempo; tutto questo fu inutile; egli cadde in tali stravaganze, che mostravano il disordine del suo spirito; e in qualunque parte se ne andasse, la ricordanza di Marianne lo seguiva dappertutto e gli lacerava il cuore.

Verso quest' epoca imperversò nella Giudea un pestifero malore, che vi cagionò grandi guasti, e non risparmiò nè grandi nè piccoli: riguardossi questa calamità come un flagello mandato da Dio in punizione della crudeltà con cui Erode aveva fatto morire quella virtuosa principessa. Il disordine del suo spirito s' accrebbe considerabilmente quand' egli ebbe posto mente a ciò che poteva essere cagione di quel triste avvenimento. Abbandonò la cura degli affari e ritirossi a Samaria, ove fu assalito da una violenta malattia che lo fece languire per lunga pezza. Trovandosi un po' sollevato, tornò a Gerusalemme, e volle ripigliare il maneggio degli affari. Ma il suo spirito non si riebbe, ed il suo umore divenne a tutti insopportabile; la sua ferocia non faceva che accrescersi di giorno in giorno, ond' egli divenne odioso a tutti i Giudei per la sua crudeltà.

Mentre egli si trovava a Samaria, Alessandra, madre di Marianne, persuadendosi che non si rialzerebbe dalla malattia da cui era travagliato, aveva concepito il disegno di impadronirsi del governo. Per giungere a questo scopo tentò di cattivarsi la benevolenza di quelli che avevano il comando delle due castella di Gerusalemme, uno de' quali era costruito sulla montagna del tempio, e l' altro nel recinto della città. Essa volle persuadere

a que' comandanti che non aveva altra intenzione tranne quella di conservare la corona ai figliuoli che Erode aveva avuto da Marianne; ma essi scoprirono i suoi avvolgimenti ed i malvagi suoi disegni, e ne avvertirono Erode, il quale spedì bentosto un ordine di farla morire. Questa principessa non fu compianta al pari della figliuola Marianne, perchè si era renduta odiosa col suo orgoglio e colla sua furberia. Qualche tempo dopo Erode ordinò che si uccidessero i figliuoli di un certo Babas, Avanti l'era cr. volg. 28.
che erano gli ultimi rampolli della stirpe degli Asmonei. Costobaro Idumeo, cui egli aveva dato il governo dell' Idumea, loro salvò la vita spargendo il grido che fossero fuggiti. Salome, sorella di Erode, esacerbata contro Costobaro, da lei sposato in seconde nozze, si separò da lui, dandogli il libello del divorzio, che, secondo la legge, non poteva esser dato che dal marito; indi volendo giustificare la sua condotta presso Erode, gli fece sapere che Costobaro meditava con alcuni Giudei una cospirazione contro di lui, e che aveva fatti nascondere i figliuoli di Babas; gli indicò poscia il luogo in cui erano quegli avanzi infelici di una famiglia, di cui quel principe crudele aveva risoluto la rovina. Erode mandò subito in traccia di essi, e fattili trarre dal loro asilo, ordinò che fossero uccisi; indi condannò al supplizio 26.
Costobaro e tre dei principali tra i Giudei accusati di congiura da Salome.

Dopo avere sterminata tutta la stirpe degli Asmonei, Erode credette di non dover più usare alcun riguardo, e di potere impunemente condursi alla foggia delle straniere nazioni, senza curarsi degli usi e delle leggi del paese, alle quali non si volle più vincolare. Egli fece costruire in Gerusalemme un teatro ed un anfiteatro per celebrarvi i giuochi e gli spettacoli in onore di Augusto. Si eressero anche trofei in memoria dei trionfi di questo imperatore; e ciò inasprì sommamente i Giudei, i quali non erano avvezzi a queste sorta di rappresentazioni, che loro sembravano contrarie alla legge. Volendo Erode disingannarli, condusse i principali di loro al luogo in cui si ergevano que' trofei, e fece togliere le armi che ne formavan tutto l'ornamento; si misero a ridere quando non vider più che un tronco d' albero. Ma questo non

fece cessare le mormorazioni, e dieci fra i malcontenti ordirono una congiura contro Erode, deliberando di ucciderlo in un determinato giorno, che era quello in cui egli entrerebbe in teatro. La congiura fu scoperta, e quelli che l'avevano ordita furon messi a morte dopo essere stati sottoposti ai più crudeli tormenti. Quello che gli aveva scoperti venne fatto a brani dal popolo, sdegnato pei supplizii che si eran fatti soffrire ai colpevoli.

Erode, intimorito da questa congiura, si appigliò al partito di fortificare alcune piazze nella Giudea. Egli fece ricostruire Samaria, ed avendola ben bene fortificata, le diede il nome di *Sebaste*, che corrisponde in greco ad *Augusto*, volendo così adulare l'imperatore. Chiamò in questa città una colonia di seimila uomini per abitarla, e loro distribuì tutte le terre dei dintorni, per dar loro il mezzo di esercitarsi nell'agricoltura e di vivere con agio. Pose in appresso una forte guarnigione nella Torre di Stratone, che fu dappoi appellata *Cesarea*. Fece lo stesso in alcune altre piazze, e credette così di porsi al sicuro. Subito dopo seppe profittare di una favorevole occasione per riguadagnare l'affetto de' Giudei e de' popoli vicini. La Siria e la Giudea furono travagliate da una siccità assai grave e lunga, che cagionò la sterilità delle terre e la mortalità degli uomini e degli animali. Erode si appigliò a tutti i mezzi atti a sollevare i popoli oppressi da questa calamità; e le sue cure gli riguadagnarono per qualche tempo il cuore de' suoi sudditi, e ristabilirono la sua riputazione presso i vicini.

Avanti l'era cr. volg. 25.

23. Questo principe, ancor vedovo fin dalla morte funesta di Marianne, volle rimaritarsi con un'altra persona dello stesso nome, la quale però era di natali ben inferiori, essendo figliuola di un semplice sacerdote nomato Simone, figlio di Boeto. In considerazione di quest'unione che voleva stringere, diede a Simone la dignità di sommo pontefice; indi sposò questa seconda Marianne. Poco dopo queste nozze fece costruire per sè e per la novella sposa un palazzo magnifico nel luogo in cui aveva riportato una vittoria contro il partito di Antigono; il qual luogo era in distanza di due leghe da Gerusalemme. Il palazzo fu appellato *Herodion*, ed era posto sopra un'altura, da cui si scoprivano i più bei paesi della Giudea. Alle falde

della montagna si edificarono molte case, ed in breve tempo vi si formò una città assai considerabile.

Veggendo poi che la torre di Stratone cadeva in ruina, concepì il disegno di formarne una delle più vaghe città della Giudea. La fece rifabbricare con pietre di bianchezza mirabile; vi fece costruire magnifici palazzi; Avanti l'era cr. volg. 22.
e siccome essa era posta in riva al mare, prese la risoluzione di farvi aprire un porto. Bisognò vincere per questo tutti gli ostacoli che la natura e la situazione del luogo opponevano a quest' impresa; vi riuscì a superarli, e si aprì in quel luogo un porto più vasto del Pireo, così celebre in Atene. All' imboccatura di questo porto fece mettere un colosso che rappresentava Cesare, e diede a questa città il nome di *Cesarea* in onore d'Augusto. Siccome egli non era molto attaccato alla giudaica religione, così non si diede gran cura di popolare questa città di Giudei; vi si stabilirono gli idolatri, e vi si raccolsero in gran numero.

Erode per dare maggiori prove della confidenza che aveva nei Romani e nella loro amicizia spedì due suoi figliuoli a Roma perchè fosse loro data un' educazione conforme ai costumi di quella città. Questi due principi, Alessandro ed Aristobulo, che aveva avuto dalla prima Marianne, promettevano molto. Asinio Pollione, grande amico di Erode, gli accolse nella sua casa, e ve gli alloggiò per qualche tempo; ma Augusto volle tenerli presso di sè, e loro fece dare un appartamento nel suo palazzo. Egli diede anche un attestato di amicizia ad Erode accordandogli la libertà di disporre de' suoi Stati in favore di quello de' suoi figliuoli che gli piacerebbe di scegliere. Subito dopo accrebbe i suoi Stati, e gli diede la Traconitide, l'Auranite, o l' Ithurea, e la Batanea, e lo nominò dappoi governatore della provincia della Siria.

A tutte queste grazie Augusto aggiunse ancora un 20.
novello favore, dando a Pheroras, fratello di Erode, un principato sotto il nome di *Tetrarchia*, che significa semplicemente principato di un quartiere, cioè di un cantone. Questo Pheroras era un uomo assai malvagio, ed indegno di un siffatto dono. Il principato che egli riceveva era posto al di là del Giordano. Erode volendo

mostrare all' imperatore la sua riconoscenza per tanti favori, fece costruire un tempio in suo onore presso Panea, ove il Giordano ha la sorgente. Questa indegna adulazione esacerbò tutti quelli fra i Giudei che avevano qualche sentimento di religione e qualche zelo per la legge. Ma Erode si credeva così in grazia di Augusto da poter farsi superiore a tutte le mormorazioni de' Giudei.

Ma paventando che non si ordissero congiure contro di lui, vietò ogni sorta di assemblee: egli aveva spie dappertutto, e talvolta si mascherava per sentire egli stesso quel che di lui si diceva. Con questo mezzo scoprì tutti i disegni de' suoi nemici, ed arrestò le loro imprese sediziose colla sua grande severità. Per assicurarsi della fedeltà de' suoi sudditi aveva deliberato di fare ad essi prestare il giuramento. Hillel e Sciammai, de' quali abbiamo altrove parlato (1), vi si opposero, ed i Farisei così come gli Essenii ricusarono di aderire su questo ad Erode. Egli non insistette più oltre nell' esigerlo generalmente da tutti i suoi sudditi; si contentò di obbligarvi quelli che si erano renduti sospetti; ed essi furono forzati a giurare per evitare i supplizii da cui erano minacciati.

Avanti l'era cr. volg. 19.

Erode per placare i Giudei sempre irritati contro di lui propose loro il disegno che aveva concepito di rifabbricare il tempio o piuttosto di ristabilirlo, cioè di restaurare le parti di quell' edificio che potevano essere state danneggiate dai diversi attacchi che aveva sofferto dopo il suo ristabilimento. In fatto, secondo la profezia di Aggeo (2), il secondo tempio rifabbricato da Zorobabel ha dovuto sussistere fino alla venuta del Messia; poichè in questo tempio doveva il Messia apparire: nell' intervallo dei cinquecento anni che trascorsero dal tempo di Zorobabel fino al regno di Erode, tempi di guerre e di tumulti, era quello il luogo il più sicuro, in cui i Giudei si ritiravano come nella loro ultima trincea allorquando erano incalzati dai loro nemici; e Pompeo si vide costretto a prenderlo d' assalto, quando volle forzare i Giudei, e ridurli ad arrendersi. È dunque assai verisimile che o per la lunghezza degli anni, o per

(1) Ved. la *Dissertazione intorno alle scuole degli Ebrei*, vol. IV *Dissert.* pag. 235. — (2) *Agg.* II. 8.

gli attacchi dei nemici, quel tempio avesse bisogno di considerabili restauri. Ma la proposizione di Erode fu a prima giunta accolta assai male; i Giudei temevano che mancasse di tempo o di denaro per far ricostruire ciò che avrebbe abbattuto. Erode, per rassicurarli, disse che nón farebbe nulla demolire prima che non fossero pronti i materiali necessarii. Fu nel decimottavo anno del suo regno che egli fece questa proposizione, e due anni dopo, essendo preparati i materiali, cominciò a far abbattere quella parte che aveva deliberato di rialzare, e gittò le fondamenta dei nuovi edifizii. Erano precisamente quarantasei anni avanti il primo anno del pubblico ministero del nostro Signor Gesù Cristo; e giusta il sentimento di molti interpreti quest' è ciò che viene indicato da quelle parole che i Giudei diressero al Figliuol di Dio: *Questo tempio fu fabbricato in quarantasei anni, e tu lo rimetterai in piedi in tre giorni*(1)? È vero, giusta lo storico Giuseppe(2), che non bisognarono che nove anni e mezzo per rifabbricarlo, cioè per fare le riparazioni più considerabili e più necessarie; ma vi si aggiunser poscia nuove opere, in guisa che vi si lavorava ancora ai tempi di Gesù Cristo, ed anche molti anni dopo la sua ascensione, cioè fin sotto il governo di Floro, secondo la testimonianza dello stesso storico(3).

Erode, dopo aver gittate le fondamenta dei novelli edificii, partì per andare a Roma. Egli aveva il disegno di corteggiare Augusto e di ricondurre i suoi due figliuoli. Fu benissimo accolto dall' imperatore, e rimase contentissimo dell' educazione data a' suoi figliuoli, che ricondusse in Giudea, ove poi gli ammogliò. Alessandro, che era il primogenito, sposò Glafira, figliuola di Archelao, re della Cappadocia, ed Aristobulo si congiunse in matrimonio a Berenice, figliuola di Salome, che era sorella di Erode. Questi due principi si cattivarono colle loro buone maniere il cuore e l' affezione de' Giudei, ma non quella di Salome, perchè essi erano figliuoli di Marianne, che essa aveva sempre odiata e che aveva fatto perire. Avanti l'era cr. volg. 16.

Questi due principi vedendosi favoriti dal popolo, credettero di aver trovato un' occasione propizia per mo-

(1) *Joan.* II. 20. — (2) *Jos. Ant. l.* XV, *c.* 14. — (3) *Idem l.* XX, *c.* 8.

strare lo sdegno loro cagionato dalla morte della madre. Ne parlarono con molto calore minacciando di quando in quando di vendicarsi di quella ingiustizia su quelli che ne erano stati gli autori. Queste minaccie cadevano su Pheroras e Salome, che credettero necessario di appigliarsi ad alcune misure onde prevenire gli effetti che potevano produrre contro di loro i discorsi di quei due principi, e si giovarono della destrezza per farli parlare ancor più liberamente. I loro discorsi furono riferiti ad Erode; gli si fe' capire che anch' egli era minacciato, e che la sua vita non sarebbe sicura, a meno che non prevenisse i disegni de' suoi due figliuoli.

Questo principe concepì violenti sospetti contro di loro; e per umiliarli, e metterli così alla prova, chiamò a sè Antipatro, loro primogenito, che aveva avuto dalla sua prima moglie appellata Doride. Gli diede un appartamento distinto nel palazzo, e lo innalzò al di sopra dei suoi fratelli, secondo il grado che gli era dovuto pel diritto di primogenitura. Questa distinzione non lasciò di disgustare i due altri, che lasciarono sfuggire contro il loro padre molti discorsi da cui fu sommamente irritato. Antipatro, che osservava con cura tutti i soggetti di scontentezza che i suoi fratelli davano al padre, non si lasciava sfuggire occasione alcuna di inasprire il suo spirito contro di loro. Con ciò egli trovava argomento di vendicarsi dell' affronto fatto a sua madre, che Erode aveva ripudiato per isposare Marianne, e nello stesso tempo si apriva una via al trono.

Erode sembrava favorire le viste di Antipatro; e sapendo che Agrippa, governatore delle provincie dell'Asia, doveva bentosto abbandonare il suo governo, si affrettò a corteggiarlo prima della sua partenza, gli condusse il figliuolo Antipatro, e pregandolo di porlo sotto la sua protezione, lo indusse a condurlo seco a Roma. Era questo per Antipatro un gran vantaggio, giacchè Agrippa era genero e favorito di Augusto. In tal guisa Antipatro fu ben accolto a Roma; si insinuò ben addentro nella grazia dell' imperatore, e conciliossi in poco tempo l' amicizia di tutti i più qualificati cortigiani di Augusto. In tutto il tempo che egli vi rimase, non cessò di esacerbar l' animo e di inasprire il cuore di suo padre contro i due fratelli con lettere piene d' artificio.

Erode, sempre accessibile alle sinistre relazioni che gli si facevano di questi due principi, e più malcontento che mai della loro condotta, gli obbligò a portarsi con lui in Italia onde rispondere alla presenza di Augusto a tutte le accuse che aveva divisato di apporre ad essi. Trovarono l'imperatore ad Aquileia; Erode gli espose tutti i soggetti di querela contro i due figliuoli; e tra le altre cose gli accusò di condursi con insolenza a suo riguardo, e di aver concepito il disegno di propinargli il veleno. Augusto fece esaminare i capi d'accusa, e convinto non esservi alcuna prova contro di loro, li rimandò assolti, e li riconciliò col padre. Allora essi tornarono a Gerusalemme, ove Erode, avendo adunato il popolo nel tempio, rendette conto del buon successo del suo viaggio, e dichiarò che colla permissione di Augusto egli designava Antipatro, suo primogenito, per suo successore nel regno della Giudea, ed i suoi due figliuoli, perchè regnassero dopo il loro fratello.

La pace e la buona intelligenza non durarono lungo tempo tra Erode ed i suoi due figliuoli. Antipatro aveva troppo interesse per opporsi loro, ed era secondato da Salome e da Pheroras, che attendevano anch'essi a far rinascere nello spirito di Erode i sospetti che aveva un tempo nutriti contro i due figliuoli di Marianne. Li credette colpevoli di una congiura ordita contro di lui; per chiarirsi sempre più intorno ad essa, fece mettere alla tortura tutti i favoriti di que' due principi. I tormenti fecero dire ad alcuni cose assolutamente false. Alessandro venne accusato di una trama di cui non era colpevole. Una siffatta accusa, estorta dalla violenza dei tormenti, irritò in siffatta guisa Erode, che fece imprigionare l'accusato. Questo giovine principe fuor di sè nel vedersi così trattato, quantunque fosse innocente, spedì dalla sua prigione quattro papiri che furono consegnati a suo padre, e che contenevano il progetto di una congiura chimerica, nella quale si dava molta parte a Pheroras ed a Salome; e vi si involgevano anche due dei principali ministri di Erode. Questa scoperta, quantunque fosse falsa, non lasciò di gittare Erode in seno a tremende inquietudini, che gli cagionarono tali trasporti di furore e di rabbia che gli fecero tingere la reggia

Avanti l'era cr. volg. 9.

del sangue de' suoi più fedeli amici, e dei famigliari che gli erano più affezionati.

Avanti l'era cr. volg. 8. Archelao, re della Cappadocia, avendo udito lo strano disordine della corte di Erode, prese la risoluzione di venirne a sedare i tumulti, poichè egli prendeva molta parte alla sventura di Alessandro, che era suo genero. Arrivato nella Giudea, informossi esattamente di tutte le accuse che si erano apposte ad Alessandro; e dopo aver udito tutto quello che si diceva contro di lui, finse di essere fortemente adirato contro quel principe, e dichiarò di voler ripigliare la sua figlinola. Erode fu commosso da questa proposizione; e pregò istantemente Archelao di non venire a questi estremi. Archelao, veggendo che la sua risoluzione cominciava ad avere buon riuscimento, domandò che tutto quell' affare fosse esaminato con uno spirito di pace, e bentosto si vide che Alessandro non era così colpevole come dapprima era sembrato. I sospetti di Erode cominciarono a diminuirsi, e caddero quasi interamente; onde riuscì agevole il placare lo sdegno che quei sospetti aveano suscitato da ambe le parti, ed Archelao giunse finalmente a procurare la riconciliazione di Alessandro con Erode, ed a metter pace in tutta quella famiglia.

7. Erode rappattumato co' suoi due figlinoli credette di dover andare a Roma per render conto ad Augusto della riconciliazione che aveva avuto effetto. Avendo egli prevenuto l' imperatore contro que' due principi, era necessario il disingannarlo. Al suo ritorno egli celebrò la dedica del nuovo tempio. Erano già nove anni e mezzo dachè quell' edificio era cominciato, e si era lavorato intorno ad esso in tutto quel novennio con una incredibile diligenza; nè si erano risparmiati denari per procurare i materiali, nè operai perchè procedessero con celerità gli edificii. Non erano ancora terminati gli appartamenti che dovevano accompagnare la fabbrica; ma erano finiti il tempio ed il santuario. Erode ne fece adunque la dedica solenne con un considerabile dispendio.

I sospetti di Erode contro i suoi due figliuoli ripullularono bentosto, e lo condussero agli estremi. Salome e Pheroras non cessavano di adoperarsi per rovinare quei due principi. Antipatro, che si lusingava di trovare il

suo vantaggio nella loro perdita, era uno dei loro principali accusatori. Congiungendosi adunque questo principe a Pheroras ed a Salome, persuase ad Erode che Alessandro ed Aristobulo tramavano contro la sua vita, e continuavano a congiurare contro di lui, aggiungendo che que' due principi avevan preparato tutto ciò che era necessario per cercare asilo in qualche straniero paese. Essendosi provato quest' ultimo capo di accusa, Erode ne trasse la temeraria conseguenza della certezza di tutti gli altri, di cui però non aveva argomenti, giacchè i due principi non pensavano a ritirarsi, che per evitare le scontentezze ed i dispiaceri che ogni giorno ricevevano nella reggia paterna. Erode intanto scrisse ad Augusto per domandargli la permissione di fare il processo a' suoi due figliuoli.

L' imperatore rispose ad Erode con una lettera gentilissima, in cui gli mostrava quanta parte prendesse a tutti i dispiaceri cagionatigli da' suoi figliuoli, e lo confortava a far sì che quell' affare fosse profondamente esaminato, ed a convocare un' assemblea, che poteva ragunarsi in Berito della Fenicia, ed alla quale si inviterebbero i governatori delle vicine provincie. Insinuava anche ad Erode che sarebbe conveniente che Archelao, re della Cappadocia, si trovasse a quella assemblea con altri personaggi di merito e di distinzione. Erode si diede premura di raunare quell' assemblea nel luogo indicato da Augusto. Vi si trovò Senzio Saturnino, governatore della Siria; Volunnio, procuratore o vice-governatore di quella provincia, vi assistette anch' esso con tutti gli altri designati da Augusto, tranne Archelao, il quale non vi fu chiamato, perchè essendo suocero di Alessandro, aveva Erode argomento di credere che non sarebbe disposto a far condannare il suo genero, ma che al contrario tenterebbe di giustificarlo. Essendosi adunati tutti i giudici, Erode accusò innanzi ad essi i suoi due figliuoli, e loro appose tanti delitti, e trattò la sua causa con tanta veemenza, che la maggior parte dei giudici si dichiarò contro gli accusati, e li giudicò meritevoli della morte. Si lasciò ad Erode la scelta del supplizio; ed egli li mandò a Sebaste, e li fece strangolare nella prigione.

Poichè Erode ebbe soddisfatto all' impetuosa collera

che gli era stata ispirata dalla sorella Salome e da suo fratello Pheroras, essendosi un po' calmata la sua passione, fu tocco da sentimenti di compassione pei pupilli suoi nipoti, figliuoli di Alessandro e di Aristobulo, e si diede grande premura di farli ben educare. Alessandro aveva lasciato due principi, Tigrane ed Alessandro; il primo divenne re dell'Armenia sotto l'impero di Tiberio; ma non si sa quale fosse il destino del secondogenito. Aristobulo aveva avuto tre figliuoli e due figlie: Erode ebbe una cura speciale di uno di questi figliuoli, che regnò dappoi e fu appellato Erode Agrippa, e di cui si parla negli Atti degli Apostoli(1). Erode fece altresì educare colla stessa cura Erodiade, una delle figliuole di Aristobulo; ed è quella che fece domandare la testa di san Giovanni Battista dalla sua figlia(2).

Avanti l'era cr. volg. 6.

La morte dei due figliuoli non aveva peranco calmate le inquietudini di Erode, che volle assicurarsi della fedeltà de' suoi sudditi con un giuramento che si proponeva di esigere da tutto il suo popolo; e siccome egli cercava tutte le occasioni di blandire Augusto, volle che questo giuramento fosse dato anche a quell' imperatore. Aveva già tentato di introdurre il costume di giurare, ed allora Hillel e Sciammai gli avevano resistito con fermezza. I discepoli di Hillel, i quali erano della setta de' Farisei, vi si opposero egualmente in quest' ultima occasione; e più di settemila ricusarono assolutamente di prestare i due giuramenti che si esigevano, l' uno per Augusto e l' altro per Erode. Per sostenere il lor rifiuto, allegarono il divieto espresso della legge che non permetteva loro di riconoscere alcun principe straniero(3). Erode sdegnato per questo rifiuto credette di vincerli imponendo ad essi un' ammenda. Ma la moglie di Pheroras, sdegnata contro Erode che aveva voluto indurre suo fratello a ripudiarla, colse quest' occasione per cattivarsi la benevolenza di tutta la setta e per sè e pel marito, pagando l' ammenda che era stata imposta a coloro che avevano ricusato di prestar giuramento.

I Farisei, che erano i dottori di maggior credito fra il popolo, sparsero allora una profezia, secondo la quale il regno della Giudea doveva trapassare dalla stirpe di

(1) *Act.* XII. 1. — (2) *Marc.* VI. 17 *et seqq.* — (3) *Deut.* XVII. 15.

Erode a quella di Pheroras, assicurando che questa predizione era conforme al decreto formato da Dio fin da tutta la eternità. Il popolo, sempre vago di conoscere l'avvenire, pose grande attenzione a questo vaticinio. Erode non era amato, e con segreto piacere si udiva che l'autorità sovrana non rimarrebbe per lungo tempo nella sua famiglia. La gioia che se ne provò, diede occasione ad alcuni discorsi che si riguardarono come principii di sedizione. Salome, che sembrava assai attaccata agli interessi di Erode, suo fratello, lo informò di tutto quello che accadeva; egli montò sulle furie, e nei primi momenti del furore fece arrestare molti Farisei, e ne mandò alla morte un gran numero; ma questi supplizii non calmavano le sue inquietudini; onde adunò un gran consiglio, al quale invitò i migliori suoi amici, ne' quali aveva riposta la maggior confidenza. Siccome quest' assemblea non era già adunata per domandar consiglio, ma per esporre aspramente tutti i motivi di dispiacere, da cui era afflitto, Erode si scatenò contro la moglie di Pheroras dicendo che essa era la causa di tutti i tumulti della sua famiglia e dello Stato; ordinò al fratello di togliere di mezzo questa donna ripudiandola, come poteva fare secondo la legge, e gli dichiarò che se non la voleva abbandonare, cesserebbe dal riconoscerlo per suo fratello.

Pheroras, che amava ardentemente la moglie, rispose a tutte le minaccie di Erode, che non poteva abbandonare una sposa la quale gli era caramente diletta, e che era un condannarlo alla morte il volerlo obbligare a vivere da essa scompagnato. Questa risposta esacerbò stranamente Erode, che nel trasporto della collera vietò a Pheroras di metter piede nella corte, ordinò ad Antipatro ed a Doride, sua madre, di non avere alcun commercio nè con Pheroras nè colla sua moglie, e proibì generalmente a tutti ogni vincolo colla casa di Pheroras.

Antipatro, a cui era quasi assicurato il trono dopo la morte de' suoi due fratelli, soffriva con impazienza di non poter ancora soddisfare le sue brame ambiziose. Questo principe perfido ed ingrato concepì il disegno di anticipare la morte del padre; e per riuscirvi meglio, credette di dover comunicare questo disegno a Pheroras,

Avanti l'era cr. volg. 4.

che era allora sommamente inasprito contro Erode. Concertarono insieme il mezzo di spegnere questo monarca, e deliberarono di ricorrere al veleno. Essendo così ordita la congiura, Pheroras si ritirò nella sua tetrarchia per trovarvi la tranquillità di cui non poteva più godere alla Corte di Erode, e nello stesso tempo per tener meglio celata la esecuzione della nera trama che si era ordita. Partendo da Gerusalemme protestò con giuramento che non tornerebbe dalla sua tetrarchia durante tutto il tempo in cui vivesse Erode. Ma subito dopo venne egli stesso assalito da una malattia che lo condusse alla tomba. Erode, suo fratello, lo visitò in questa infermità, e tentò di dargli quei conforti di cui aveva bisogno.

Avanti l'era cr. volg. 1.

Allorquando Pheroras si ritirò nella sua tetrarchia, Antipatro si fece chiamare a Roma da Augusto onde togliere ad Erode ogni sospetto di disegno premeditato con Pheroras. Ma la congiura venne bentosto scoperta: dopo la morte di Pheroras due de' suoi liberti si portarono da Erode per iscoprirgli la causa della morte di suo fratello, e gli dissero che era stato avvelenato dalla moglie, la quale però non potè mai essere convinta di un misfatto così detestabile. Ma nel fare diverse perquisizioni per iscoprire la verità di quest' accusa si scoprì la trama ordita da Antipatro e da Pheroras contro Erode. Si riconobbe che il veleno era stato preparato da un medico d'Alessandria, fratello di Antifilo, confidente di Antipatro. Questo avvelenatore portò con seco il veleno a Gerusalemme, e lo pose tra le mani di Theudione, fratello di Doride. Questi si incaricò di spedirlo a Pheroras, che doveva farlo prendere ad Erode. Dopo che si seppero queste particolarità dalla confessione dei testimonii o dei complici, che avevano sofferto la tortura, Erode mandò a cercare la vedova del fratello Pheroras, la quale essendo interrogata, confessò che il veleno di cui si trattava le era stato affidato perchè lo custodisse; aggiunse che Pheroras preso dalla bontà del suo fratello Erode aveva ordinato che il veleno fosse gittato nel fuoco e che essa aveva subito obbedito, contentandosi di riservarne un poco per l'occasione. Essendo chiarite tutte queste particolarità si scoprì facilmente la parte che Antipatro aveva avuto nella congiura.

Antipatro non fu informato di ciò che riguardava questa scoperta, per tutto il tempo nel quale rimase in Roma. Ma tornato nella Giudea, suo padre lo fece arrestare e custodire con gran cura; indi fu sottoposto ad un processo dal governatore della Siria. Siccome le prove del suo attentato erano manifeste; così egli fu condannato alla morte; la sentenza venne da Augusto confermata, e poco dappoi eseguita.

Erode non sopravvisse guari a questo supplizio: già da qualche tempo quest' empio monarca era oppresso da una lenta febbre, il cui fuoco gli abbruciava le viscere; il che gli cagionava una fame divoratrice, che egli non poteva saziare cogli alimenti che gli si davano. Le ulcere, che gli laceravan le viscere, erano un tale tormento per lui che non poteva riposare nè giorno nè notte; tutto il suo basso ventre era imputridito e formicolava di vermi che sembravano uscire da una sorgente inesausta. Soffriva convulsioni così violente, che alla fine spirò in mezzo ai più atroci dolori nel mese di novembre del primo anno dell' era cristiana volgare, come lo mostreremo nella *Dissertazione sugli anni di Gesù Cristo* (1). Erode era vicino ai settant' anni; e ne aveva regnato trentasette, non già dopo essere stato dichiarato re dai Romani, ma dopo che era rimasto in pieno possesso del potere reale per la morte di Antigono.

Egli aveva sposato nove donne; *Doride*, da cui ebbe *Antipatro*; *Marianne*, figliuola di Alessandro, da cui ebbe *Alessandro* ed *Aristobulo*; *Pallade*, da cui ebbe un figliuolo nomato *Phasael*; *Fedra*, che gli partorì una figliuola detta *Rossane*; *Marianne*, figliuola di *Simone*, da cui ebbe *Erode* sovrannomato *Filippo*, che sposò Erodiade; *Malthace*, che gli partorì *Archelao*, il quale gli succedette in qualità di tetrarca della Giudea, ed *Erode Antipa*, tetrarca della Galilea. Da *Cleopatra* ebbe *Filippo*, tetrarca dell' Iturea e della Traconitide. Gli altri figliuoli che ebbe o da queste donne o da altre due non ci importano gran fatto, perchè non hanno alcuna relazione colla storia sacra.

Alla fine del regno di questo principe nacque Gesu' Cristo, il Messia promesso ai patriarchi, ed annunciato

(1) Ved. vol. vi *Dissert.* pag. 5.

dai profeti. È degno di considerazione che il regno stesso di quel principe annunciava la prossima apparizione del Messia promesso. Giacobbe aveva predetto (1), che lo scettro non sarebbe tolto a Giuda, e che dalla sua stirpe uscirebbero i condottieri del popolo fino alla venuta di colui che doveva essere inviato. Tutti gli antichi Giudèi hanno spiegato del Messia questa predizione; onde allorquando l'autorità affidata alla casa di Giuda, od esercitata in mezzo di essa da coloro che da lei medesima ne erano stati fatti depositarii, le fu tolta dai Romani, e da loro affidata ad Erode Idumeo, e per conseguenza straniero interamente alla stirpe di Giacobbe, era un avvertimento che il tempo del Messia non era lontano. D' altronde le settanta settimane annunciate da Daniele (2), allo spirar delle quali doveva manifestarsi il Messia, tendevano al loro fine; ed i Giudei stessi lo comprendevano. Era dunque per un effetto singolare della divina Provvidenza che Erode si trovava assiso sul trono della Giudea nello spirare delle settanta settimane annunciate da Daniele. Quanto Iddio ci dee sembrare ammirabile nel compimento delle sue profezie (3)! Erode costretto ad uscire da Gerusalemme si ritira a Roma: non pensa a domandare il potere reale per se medesimo, ma per un altro. Era ingiusto il darlo ad uno straniero, mentre esistevano alcuni principi della famiglia reale: era ciò contrario alle leggi ed anco alla pratica dei Romani. Ma era decretato fin da tutta la eternità che lo scettro sarebbe allora tolto da Giuda, e che sarebbe posto nelle mani di uno straniero, perchè si avvicinava il tempo in cui dovea apparire il Messia promesso. Quest' oracolo del cielo non può a meno di non essere adempito; il cielo e la terra periranno piuttosto. Antonio si trova in Roma quando vi giunge Erode, e vi esercita anzi un sovrano potere; Erode domanda la corona per Aristobulo; Antonio la dà a lui medesimo. Quanti avvenimenti bisognò dirigere per condurre le cose a questo punto! Quanto grande è la potenza del Signore! Quanto mirabile è la fedeltà delle sue promesse! *Domine Deus virtutum, quis similis tibi? Potens es, Domine, et veritas tua in circuitu tuo* (4).

(1) *Gen.* XLIX. 10. — (2) *Dan.* IX. 24 *et seqq.* — (3) *Hist. anc.* di Rollin, lib. XX, art. 1, §. VI. — (4) *Psal.* LXXXVIII. 9.

DISCENDENZA D' ERODE

DI CUI SI PARLA NEI LIBRI DEL NUOVO TESTAMENTO

ERODE IL GRANDE

re della Giudea, sotto il regno del quale è nato Gesù Cristo (*Matth.* II. 1 *et seqq.*)
ebbe molti figli da diverse mogli, fra i quali bisogna particolarmente distinguere

- **Da Marianne, *figlia di Alessandro***
  - ARISTOBULO, che Erode, suo padre, fece morire. Questi ebbe
    - **Erode Agrippa**, sostituito dapprima a Filippo e ad Antipa, suoi zii; fu poscia eletto re della Giudea, e fece morire s. Giacomo ed imprigionare s. Pietro, e morì a Cesarea. *Act.* XII. 1-4 *et* 19-24. Egli ebbe
      - **Agrippa**, re di Calcide, che succedette ad Erode, suo zio.
      - **Berenice**, che sposò Erode, re di Calcide, suo zio.
      - **Drusilla**, che sposò Aziz, re d' Emesa, e lo abbandonò per isposare Felice, governatore della Giudea, con cui essa era quando si fece comparire innanzi s. Paolo. *Act.* XXIV. 24. 25.

      Fu avanti a loro che Festo, governatore della Giudea, fece comparire s. Paolo. *Act.* XXV. 13 *et seqq.*
    - **Erode**, re di Calcide, che sposò Berenice, sua nipote.
    - **Erodiade**, che sposò Filippo ed Antipa, suoi zii. *Matth.* XIV. 3, *Marc.* VI. 17, *Luc.* III. 19.
- **Da Marianne, *figlia di Simone***
  - FILIPPO, che sposò Erodiade, sua nipote. *Marc.* VI. 17.
- **Da Malthace**
  - ARCHELAO, tetrarca della Giudea, che succedette ad Erode, suo padre, e fu relegato a Vienna. *Matth.* II. 22.
  - ERODE ANTIPA, tetrarca di Galilea, che sposò Erodiade, moglie di suo fratello, fece morire s. Gio. Battista, disprezzò Gesù Cristo, e fu relegato a Lione. *Luc.* III. 1. 19. 20. *Matth.* XIV. 1 *et seqq. Marc.* VI. 14. *et seqq. Luc.* IX. 7 *et seqq. et* XXIII. 7 *et seqq.*
- **Da Cleopatra**
  - FILIPPO, tetrarca dell' Iturea e della Traconitide. *Luc.* III. 1.

FINE DEL VOL. V

e delle Dissertazioni relative all' Antico Testamento.

INDICE



